مبادی فلسفہ

عبدالماجد دریابادی

اُترپردیش اُردو اکادمی، لکھنؤ

سلسلۂ مطبوعات ۴۰

مبادی فلسفہ

عبدالماجد دریابادی

اُترپردیش اردو اکادمی، لکھنؤ

مبادی فلسفہ

عبدالماجد دریابادی

Mabadi-e-Falsafa

by: Abdul Majid Daryabadi

ناشر: اتر پردیش اردو اکادمی

دوسرا ایڈیشن: ۱۹۸۲ء

تعداد: ۶۰۰

قیمت: [illegible] روپے

[illegible] /-

عزیز الجبار خاں، سکریٹری اتر پردیش اردو اکادمی نے میسرس نظامی پریس وکٹوریا اسٹریٹ لکھنؤ ۲۲۶۰۰۳ سے چھپوا کر اکادمی کے دفتر قیصر باغ، لکھنؤ ۲۲۶۰۰۱ سے شائع کی۔

ترتیب

پیش لفظ

مولانا عبدالماجد دریابادی مرحوم کا شمار ان چند عالموں میں ہوتا ہے جن پر "جامع حیثیات"، کی اصطلاح صادق آتی ہے۔ مرحوم نے طویل عمر پائی اور یہ بات بڑے اعتماد کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ انھوں نے اپنی عمر کا کوئی لمحہ ضائع نہیں کیا۔ انھوں نے ہزاروں صفحات لکھے اور ہر صفحہ علم و فن کی تاریخ میں ایک نئے باب کی حیثیت رکھتا ہے۔

مولانا نے چند ایسی کتابیں بھی یادگار چھوڑی ہیں جنھیں کسی حالت میں بھی وہ اپنی اولویات میں شمار کرنے کے لیے تیار نہ ہوتے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی سچ ہے کہ علم و فن کے شیدائیوں کے لئے یہ کتابیں بھی بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ ان کتابوں میں "مبادی فلسفہ"، کا بھی نام آتا ہے۔

"مبادی فلسفہ" اب کم یاب بلکہ نایاب کتابوں کی صف میں شامل ہوتی جا رہی ہے۔ اتر پردیش اردو اکادمی نے جب یہ فیصلہ کیا بعض قدیم مگر مفید کتابوں کی اشاعت ثانی کا اہتمام کیا جائے تو اس کتاب کا نام سرفہرست آیا۔

یقین ہے کہ اکادمی کی دوسری مطبوعات کی طرح "مبادی فلسفہ" کو بھی حُسنِ قبول ملے گا۔

محمود الٰہی
چیرمین، مجلس انتظامیہ

اتر پردیش اردو اکادمی
قیصر باغ، لکھنؤ
۲۰ مارچ ۸۲ء

دیباچہ

حصۂ اوّل

مبادیِ فلسفہ حصۂ اوّل، جس کا عام فہم نام فلسفہ کی پہلی کتاب ہے، کوئی مستقل تصنیف نہیں، چند قدیم متفرق فلسفیانہ مقالات کا مجموعہ ہے، ایک زمانہ تھا، کہ لکھنے کا موضوع عموماً مغربی فلسفہ ہی کا کوئی نہ کوئی عنوان رہا کرتا تھا، حسن ظن رکھنے والے احباب کا گروہ اس وقت بھی حوصلہ افزائی کرتا رہا، اور اب بھی اُسی گروہ کا اصرار ہے، کہ یہ ہیچمیرز اپنی کُل فلسفیانہ تحریروں کو یکجا کر کے شائع کر دے، پیش نظر مجموعہ اسی ارشاد کی تعمیل کی پہلی قسط ہے۔

ان مقالات کے دو ابتدائی ابواب، یعنی فلسفہ اور مذاہبِ فلسفہ" اور "مل کی منطق" رسالہ الناظر (لکھنؤ) میں بطور مضامین شائع ہوئے تھے۔ پہلا جنوری سنہ ۱۳ء میں اور دوسرا سنہ ۱۴ء کے تین پرچوں میں، باب سوم "ترجمۂ مکالماتِ برکلے" کا مقدمہ ہے جو کتاب کے ساتھ شروع سنہ ۱۹ء میں شائع ہوا تھا، باب (۴) عادت و فلسفۂ عادت، رسالہ ادیب (الہ آباد) میں سنہ ۱۳ء میں دو نمبروں میں نکلا تھا، باب (۵) نفس و مفرداتِ نفس، راقم کی ایک غیر مطبوعہ (ناتمام تصنیف کے مسودہ کا بابِ اول ہے، باب (۶) ماہیتِ جذبات راقم کی سب سے پہلی فلسفیانہ تصنیف "فلسفۂ جذبات" سے منقول ہے، جس کا پہلا اڈیشن، اپریل سنہ ۱۴ء میں شائع ہوا تھا

اور تیسرا اڈیشن کہنا چاہیے کہ نیا ہو کر اسی سنہ ۳۱ء میں نکلا ہے۔

مقالات اب پُرانے ہو چکے ہیں، لیکن اس مجموعہ کے مرتب کرتے وقت سب پر پوری پوری نظر ثانی کر لی گئی ہے، صرف اجمالی ہی نہیں، بلکہ تفصیل کے ساتھ ایک ایک جملہ پر اور ہر ہر فقرہ پر، قطع و برید، تبدیل و ترمیم، حذف و اضافہ، لفظوں اور عبارتوں میں بہ کثرت ہوا ہے، اور زبان کو صاف و سلیس، رواں و شگفتہ بنا دینے کی امکان بھر کوشش کی گئی ہے، بعض مقامات پر صفحے کے صفحے بدل کر بالکل نئے ہو گئے ہیں، اس لحاظ سے یہ مجموعہ ایک مستقل و جدید تصنیف کے حکم میں بھی رکھا جا سکتا ہے۔

ملک کی مختلف یونیورسٹیوں کے نصاب میں اب ادب اردو داخل ہو چکا ہے، ممکن ہے کہ ان درجوں کے طالب علموں کو سنجیدہ مباحث پر مقالہ نگاری و مضمون نویسی کی مشق میں اپنے ایک پیش رو کی حقیر کوششوں سے کچھ تھوڑی بہت مدد مل جائے۔ ادب کے علاوہ فلسفہ کے طلبہ بھی، عجب نہیں کہ اپنی زبان میں فلسفہ کے بعض مسائل کے روشناس ہو جانے سے کچھ نفع ہی محسوس کریں۔ احباب کرام کا حسنِ ظن اگر قائم رہا، تو مبادی فلسفہ کی دوسری جلد بھی ان شاء اللہ جلد مُرتّب ہو کر شایع ہو سکے گی۔

راقم سطور کے جس دور زندگی میں ابتداءً یہ مضامین سپرد قلم ہوئے تھے، اُس وقت سب سے زیادہ حوصلہ افزائی مولوی عبدالحق صاحب بی اے معتمد انجمن ترقی اردو کی جانب سے ہوئی تھی، ناسپاسی ہوگی، اگر اس موقع پر موصوف کا ذکر، شکر گزاری اور ممنونیت کے ساتھ نہ کیا جائے۔

دریاباد، بارہ بنکی
ستمبر ۱۹۳۱ء

عبدالماجد

دیباچہ

حصّۂ دوم

مبادی فلسفہ حصّہ اوّل کو شائع ہوئے پورے تین سال گزر چکے، ان سطور سے قبل اس کا دیباچہ ملاحظہ فرما لیا جائے۔ یہ حصّۂ دوم ہے۔ اس میں ذیل کے سات مقالے فلسفے کے مختلف مباحث سے متعلق درج ہیں۔

۱۔ تشکیک اور متشکّکین (مطبوعہ رسالہ الناظر، لکھنؤ۔ جولائی سنہ ۱۹۱۴ء)

۲۔ حِس (مطبوعہ رسالہ افادہ، حیدرآباد دکن۔ سنہ ۱۹۱۶ء)

۳۔ عمل توجہ (مطبوعہ رسالہ معارف، اعظم گڈھ جولائی و اگست سنہ ۱۹۱۹ء)

۴۔ مکالمۂ برکلے (منقول از: مکالماتِ برکلے مطبوعہ سنہ ۱۹۱۹ء)

۵۔ واجب الوجود اور حکمائے جرمنی (مطبوعہ رسالہ افادہ، حیدرآباد سنہ ۱۹۱۹ء)

۶۔ حکمائے ہند کا فلسفۂ جذبات (منقول از فلسفہ جذبات طبع دوم، سنہ ۱۹۱۹ء)

۷۔ مذہب: ارتقائی نقطۂ نظر سے (مطبوعہ رسالہ زمانہ سنہ ۱۹۱۶ء)

ان سب مضامین پر نظرِ ثانی سنہ ۱۹۳۲ء میں اس تفصیل سے کی گئی کہ ہر مضمون ایک حد تک گویا نیا ہو گیا، طبع و اشاعت کی نوبت دو ڈھائی برس کے بعد اب آ کر ہی ہے۔

جس دور زندگی کے یادگار یہ مضامین ہیں اسی وقت کے خاص کرم فرما اور اسی قسم کی تحریروں کی حوصلہ افزائی کرنے والے علاوہ مولوی عبدالحق صاحب بی اے معتمد انجمن ترقی اردو کے (جن کا ذکر مبادی فلسفہ حصہ دل کے دیباچے میں آچکا ہی) مولوی ظفرالملک صاحب مدیر الناظر اور سید محمد حفیظ صاحب بی اے (جو اب الہ آباد یونیورسٹی میں اردو ادب کے استاد اور ایم اے پی ایچ ڈی وغیرہ ہیں) تھے۔ ان اوراق کی حیات تازہ کے ساتھ ان حضرات کی یاد کا بھی شکرگزاری کے ساتھ تازہ ہو جانا بالکل قدرتی ہے۔

دریاباد، بارہ بنکی
ستمبر ۱۹۳۴ء

عبدالماجد

باب (۱)

فلسفہ اور مذاہبِ فلسفہ پر ایک نظر

کائنات واجزاے کائنات پر کوئی نظر کرنا چاہے، تو مختلف و متعدد حیثیات سے کر سکتا ہے، مثلاً ایک اس حیثیت سے کہ فلاں فلاں چیزوں سے ہماری روزانہ زندگی کی ضروریات میں کیا کیا سہولتیں پیدا ہوتی ہیں، یا مثلاً اس لحاظ سے کہ مشاہدۂ موجودات سے دل کن کن شاعرانہ جذبات سے متاثر ہوتا ہے، وغیرذالک۔ لیکن اگر نفع و ضرر، حسن و قبح سے قطع نظر کرکے، خالص علمی تحقیق مقصود ہو تو اس نقطۂ خیال سے کائنات پر نظر کرنے کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک یہ کہ مختلف اشیاء کے متعلق مختلف آلاتِ حواس کی وساطت سے کیا کیا معلومات حاصل ہیں؟ مثلاً فرض کیا، اس وقت ایک پھول ہمارے سامنے رکھا ہوا ہے، جب ہم اُسے آنکھ سے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سرخ ہے، ہاتھ سے چھوتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ رقیق و سیال نہیں، ایک جامد جسم رکھتا ہے، ہاتھ میں اٹھاتے ہیں تو کچھ نہ کچھ وزن محسوس ہوتا ہے

اُچھالتے ہیں تو میز پر گرنے سے آواز پیدا ہوتی ہے۔ ناک سے سونگھتے ہیں تو خوشبو کا ادراک ہوتا ہے، آگ پر رکھ دیتے ہیں، تو جل کر خاکستر ہو جاتا ہے، غرض ان تجربات سے ہمیں پھول کی مختلف صفات واعراض، رنگ، ثقل، وزن، آواز، خوشبو وغیرہ کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کیفیات وصفات کو خواص اشیاء سے بھی تعبیر کرتے ہیں، اور جب کسی متعین شعبہ کے اندر خواصِ اشیاء کا کوئی مرتب ومنظم علم حاصل ہو جاتا ہے تو اسے سائنس کہتے ہیں، علم کے مرتب ومنظم ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس علم کے تمام اجزاء باہم دگر علّت ومعلول کے سلسلے میں مربوط ہوں، یعنی یہ معلوم رہے کہ فلاں فلاں خواص کے مجتمع ہو جانے سے فلاں نیا خاصّہ ظہور میں آئے گا، اور فلاں واقعہ کی توجیہ وتعلیل فلاں فلاں اسباب کی بنا پر کی جا سکتی ہے۔

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ خواص اشیاء بہ لحاظ اپنی نوعیت کے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، اسی واسطے سائنس کے بھی مختلف اصناف ہوتے ہیں، ہر صنف ایک ہی نوع یا مماثل انواع کے خواص کو لے لیتی ہے اور صرف انھیں سے بحث کرتی ہے، مثلاً سائنس کا ایک شعبہ، وزن، حرارت، آواز، رنگ وغیرہ سے بحث کرتا ہے اس کو طبیعات کہتے ہیں، دوسرے شعبے میں اشیائے عالم کی ترکیب وتحلیل اور اُن کے خواص ترکیبی وتحلیلی سے بحث کی جاتی ہے، اس کا نام کیمیائیات ہے، ایک اور شعبہ میں اجسام کے صرف خواص حیاتی کی تحقیق کی جاتی ہے، اسے علم الحیات سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح سائنس کے بیسیوں دیگر اصناف ہیں۔ پھر ان میں سے ہر صنف بجائے خود متعدد اصناف پر منقسم ہوتی ہے، مثلاً تشریح علم افعال الاعضاء نباتیات حیوانیات، یہ سب علم الحیات کے تحتانی اصناف ہیں۔

موجوداتِ عالم پر علمی حیثیت سے نظر کرنے کی ایک صورت یہ ہوئی، جسے ہم ابھی کہہ آئے ہیں، اور جس کے نتائج کو سائنس سے تعبیر کیا جاتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ اجزائے کائنات کی علتِ غائی پر عقل کی روشنی میں غور کیا جائے اور حدودِ عقل کے اندر رہ کر یہ دیکھا جائے کہ فلاں شے کا وجود کس آخری غرض، کس انتہائی مقصد کے لیے ہے، جو علم کائنات پر اس حیثیت سے نظر کرتا ہے، اس کا نام فلسفہ ہے، سائنس اور فلسفہ کے فرق کو ایک واضح مثال کے ذریعہ سے یوں سمجھنا چاہیئے، کہ مثلاً علم الحیات کے مطالعہ سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ جب تک انسان کے گرد و پیش چند خاص حالات مجتمع ہیں، مثلاً ایک خاص مقدار میں حرارت، ایک خاص درجہ کی روشنی، ایک خاص قسم کی آب و ہوا، اس وقت تک انسان زندہ ہے، اور جہاں ان حالات میں کوئی اہم تغیر واقع ہوا، انسان کی زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے، لیکن یہ مسئلہ کہ انسان کی زندگی کا مقصد کیا ہے، ایسا ہے، جسے علم الحیات یا سائنس کا کوئی دوسرا شعبہ ہاتھ نہیں لگا سکتا، اس سوال کا جواب دینا فلسفہ کا کام ہے۔

یہ سچ ہے کہ اغراض و مقاصد کی تلاش ہر عامی سا عامی شخص بھی اپنی روزانہ زندگی میں کیا کرتا ہے، مگر فرق یہ ہے کہ اس کے سوالات اشیاء کے قریبی و فوری اغراض سے متعلق ہوتے ہیں، بہ خلاف اس کے ایک فلسفی کے خیالات کا تعلق ہمیشہ اشیاء کے اغراض بعیدہ و مقاصد اولیٰ سے ہوتا ہے، اگر کوئی یہ دریافت کرے کہ یہ کاغذ اس وقت میز پر کیوں رکھا ہوا ہے، تو یہ ایک عامیانہ استفسار ہے لیکن اگر وہی شخص یہ دریافت کرے کہ کاغذ کے عالم وجود میں آنے کی کیا مصلحت کیا غرض ہے، تو اب یہ ایک فلسفیانہ مسئلہ بن جائے گا۔

ایک دوسرے پیرایہ میں فلسفہ کی تعریف ان الفاظ میں بھی کی جاسکتی ہو کہ وہ، وہ علم ہے، جس میں موجودات کے متعلق وسیع ترین کلّیات قائم کیے جاتے ہیں، مثال کے لیے ہم ایک نہایت عام واقعہ طلوعِ آفتاب کو لیتے ہیں، آفتاب کا طلوع ہونا ہر عامی شخص روزانہ دیکھتا ہے اور اس بنا پر یقین رکھتا ہے کہ آیندہ بھی ہر روز طلوع ہوتا رہے گا، وہ اس یقین پر کوئی استدلال نہیں پیش کر سکتا، بلکہ صرف عادت کی بنا پر اُسے "اعتقاد" مانتا ہے[1]، ایک سائنس داں اس سے بڑھ کر یہ کرتا ہے، کہ زمین کی گردش محوری، آفتاب سے اس کا تعلق، اور اسی طرح کے دیگر اسباب طبعی کی تحقیق کرتا ہو، اور پھر ان سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہو، کہ جب تک یہ اسباب طبعی قائم ہیں، اس وقت تک اُن کے معلول (طلوعِ آفتاب) کا روزمرّہ واقع ہوتے رہنا لازمی ہو، لیکن ایک فلسفی اس سے بھی آگے، اور بہت آگے بڑھ جاتا ہو، وہ یہ ملحوظ رکھتا ہو، کہ ہر

---

[1] ہماری حیات نفسی کا یہ ایک قانون ہے، کہ جب ہم دو چیزوں کو ایک یا چند بار ایک ساتھ محسوس کر چکے ہیں، تو آیندہ جب کبھی ان میں سے تنہا ایک چیز ہمارے تجربہ میں آتی ہے، تو اس کے ساتھ والی دوسری چیز بھی ہماری یاد میں تازہ ہو جاتی ہے اور ہم اکثر غلطی سے دونوں کو لازم و ملزوم سمجھ لیتے ہیں، چنانچہ مثال مندرجہ متن میں ایک عامی شخص جب چند بار دوسرے دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع ہوتے ان دونوں واقعات کو چند بار ساتھ مشاہدہ کر چکتا ہے، تو وہ از خود یہ یقین کرنے لگتا ہے کہ یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں، اور جب دوسرا دن ہوگا، تو خواہ مخواہ آفتاب نکلے گا، اس قانونِ نفسی کی کسی قدر مزید تشریح، مصنف کے نفسہٴ جذبات (طبع سوم) میں ملے گی۔

جسم میں قوتِ کشش پائی جاتی ہی، اور جوں جوں اجسام کے درمیان فاصلہ بڑھتا
جاتا ہے، اُسی نسبت سے یہ قوت، مدھم پڑتی جاتی ہو، وہ اُسے بھی پیشِ نظر رکھتا
ہے، کہ آکسیجن و ہائڈروجن میں ایک خاص تناسب سے جب امتزاج ہوتا ہے
تو ہمیشہ ان کا مرکب پانی کی شکل قبول کر لیتا ہے، وہ یہ بھی نظر انداز نہیں کرتا کہ
جتنے افراد پیدا ہوتے ہیں، انھیں ایک خاص زندگی کے بعد ہمیشہ موت کے ہاتھ سے
مغلوب ہونا پڑتا ہے، یہ سب کلیات جن میں سے ایک طبیعیات کے متعلق ہی، دوسرا
کیمسٹری کے، اور تیسرا علم الحیات کے، بظاہر باہم بالکل غیر متعلق معلوم ہوتے
ہیں، لیکن ایک فلسفی انھیں کلیات پر جنھیں سائنس داں فرداً فرداً اور متفرق طور پر
جانتا ہے، یکجائی نظر ڈالتا ہی، اور جو اصل اصول ان مختلف مثالوں کی تہ میں بطور
قدرِ مشترک کے مضمر ہی، وہ ان سے منتزع کر لیتا ہی، یعنی ان تمام کلیات سے
ایک وسیع تر و عام تر کلیہ یہ مستنبط ہوتا ہی، کہ کائنات کی ہر شے، خواہ جاندار ہو یا
بے جان، مرکب ہو یا مفرد، ایک معین قانون، ایک مخصوص ضابطہ، ایک خاص نظام
کی پابند ہی جس میں کوئی خلل و تغیر نہیں ہوتا، اور جس کے ساتھ اس کی ہر حرکت
و سکون، ترکیب و تحلیل، موت و حیات وابستہ ہے، ایک فلسفی کی نگاہ اسی نکتہ پر پہنچ
جاتی ہی، اور اسی کلیہ کے تحت میں "طلوعِ آفتاب" کو لا کر وہ یہ استدلال قائم
کرتا ہی کہ چونکہ یہ واقعہ بھی اسی مرتب و منظم کائنات کا ایک جزو ہی، اس لئے
لازمی ہی کہ اس میں بھی کوئی مستمر ترتیب پائی جاتی ہو، اور اس لئے ایک میعاد
معین کے بعد اس کا طلوع ہوتے رہنا یقینی ہی،

ایک اور طریقہ سے فلسفہ کی ماہیت یوں بھی سمجھائی جا سکتی ہو کہ جس علم میں

کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اس کے عوارضِ انفرادی و مختصاتِ شخصی و نوعی تمام یا تقریباً تمام حذف کر دئے جائیں، اور اس مسئلہ کی طرف کلی یا عمومی حیثیت سے سروکار رکھا جائے، اسی کا نام فلسفہ ہے، زید کو کھانا کھاتے ہوئے دیکھکر کوئی شخص اگر یہ سوال دریافت کرے، کہ وہ کب کھاتا ہے، کیا کھاتا ہے، کس طرح کھاتا ہے؟ وغیرہ تو اس کی فکر ایک عامیانہ فکر سے زیادہ بلند نہیں، لیکن اگر وہی شخص کھانے والے کے عوارضِ ذاتی و مختصاتِ شخصی کو نظر انداز کر کے صرف عمومی حیثیت سے اس مسئلہ کو لے، اور ان سوالات پر غور کرنے لگے کہ غذا کی طلب انسان کو کیوں ہوتی ہے؟ حیاتِ انسانی پر غذا کے کیا اثرات ہوتے ہیں؟ غذا کے کیا کیا اقسام و مدارج ہوتے ہیں؟ تو اسے ایک سائنٹفک موضوع بحث سے تعبیر کیا جائے گا، اس لیے کہ اب سوالات میں مختصاتِ شخصی فنا ہو گئے ہیں، زید و عمر کی شخصیت سے کوئی بحث نہیں رہی، تاہم مختصاتِ نوعی اب بھی قائم ہیں، لیکن اگر ان سے بھی قطع نظر کر لیا جائے اور مسئلہ میں انتہائی تعمیم پیدا کر دی جائے۔ یعنی یہ سوالات پیش نظر ہو جائیں کہ خود بدل ما تحلیل کی کیا حقیقت ہے؟ اور سائنس دان جو اس کے لازمی اور ضروری ہونے پر زور دیتا ہے، سو خود "لزوم" اور "ضرورت" کا کیا مفہوم ہے؟ تو اب یہ سوالات فلسفہ کے دائرہ میں آجائیں گے، اور جو شخص غور و فکر سے کام لیتے وقت تشخصات و تعینات کو جوں جوں زیادہ مٹاتا جائے گا، اسی نسبت سے بحیثیت ایک فلسفی کے وہ زیادہ دقیق النظر و نکتہ رس سمجھا جائے گا، کم از کم مغرب میں فلسفہ اور فلسفی کا یہی معیار ہے تصریحاتِ بالا سے معلوم ہوا ہو گا کہ فلسفہ کا عنصر حقیقی یہ ہے، کہ وہ نظام موجودات پر مجموعی و یکجائی حیثیت سے نظر کرتا ہے۔ اور اس لیے اس کا موضوع بحث

وسیع ترین ہو، چنانچہ عملی حیثیت سے یہ خصوصیت دنیا کے تمام نظاماتِ فلسفہ میں باوجود ان کے اندرونی اختلافات اور ان کے نتائج و طرق میں تباین بعید کے مشترک چلی آرہی ہے، اور یونانی فلسفہ اس باب میں خاص طور پر ممتاز رہا ہے، ان فلاسفۂ قدیم کو اپنی غیر محدود وسیع النظری پر فخر تھا، افلاطون نے ایک جگہ ایک فلسفی کے خصائص ذکر کئے ہیں، اور اس ضمن میں لکھا ہے:-

"جب اسے (یعنی فلسفی کو) گالیاں دی جاتی ہیں تو اپنے بدگو کی ذات پر کوئی حملہ نہیں کرتا..... جب وہ سنتا ہے کہ فلاں شخص ہزاروں لاکھوں ایکڑ زمین کا مالک ہے تو وہ اسے ایک نہایت ہلکی بات سمجھتا ہے، اس لیے کہ وہ تو اپنے عالم تصور میں ساری دنیا کو پیش نظر رکھنے کا عادی ہے، جب اس کے سامنے کسی شخص کی عالی نسبی کے راگ اس بنا پر گائے جاتے ہیں، کہ وہ پشتہا پشت سے رئیس ہے، تو وہ ان مداحوں کے متعلق اپنے دل میں کہتا ہے کہ یہ کس قدر تنگ و محدود نظر رکھنے والے لوگ ہیں، جو سارے عالم پر نگاہ نہیں کرتے، اور اتنا نہیں سمجھتے کہ ہر فرد کے ہزارہا اسلاف گذر چکے ہیں، جن میں سے بعض شاہ، بعض گدا، بعض امیر، بعض فقیر، بعض متمدن، بعض وحشی، غرض ہر طرح کے کچھ نہ کچھ لوگ ہو چکے ہیں۔"[1]

خیال کرنے کی بات ہے کہ اقتباسِ بالا میں سر آمدِ فلاسفۂ قدیم و جدید، افلاطون نے فلسفی کا جو وصف مخصوص بتایا ہے وہ اس کی نظر کی ہمہ گیری ہے، اور متاخرین

---

[1] میسوترانے کی تاریخ "مسائل فلسفہ" (ترجمہ انگریزی) جلد اول۔

میں ہیگل اور سپنسر نے بھی اسی کو فلسفہ کا وصف امتیازی قرار دیا ہے،

فلسفہ کی یہ ماہیت قرار دے لینے کے بعد اس مسئلہ سے جو لازمی تفریعات[1] پیدا ہوتی ہیں، ان میں سے دو خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں ۔

(۱) اولاً اصناف سائنس کے برخلاف، فلسفہ کا مطالعہ عام دنیوی منافع کی تحصیل میں معین نہیں ہوتا، سائنس کا ایک امتیازی خاصہ یہ ہے کہ اس کی ہر صنف سے انسان کو کوئی عاجل و مادی فائدہ محسوس ہوتا ہے، عالم طبیعات نئی نئی مشینیں اور کلیں ایجاد کرتا ہے، علم الحیات، دفع مرض و ازدیاد عمر کی تدابیر بتاتا ہے، عالم ہیئت آئندہ موسمی و جوی تغیرات کی بابت آگاہ کر دیتا ہے، لیکن فلسفہ کا مطالعہ اس قسم کے دنیوی فوائد کے اکتساب میں مطلق مدد نہیں دیتا، فلسفی جس وقت کوئی نظریہ قائم کرتا ہے، اس کو ان امور سے بالکل غرض نہیں ہوتی، کہ اس سے لوگوں کی زندگی میں کیا کیا زحمتیں پیش آئیں گی؟ کن کن سہولتوں کا اضافہ ہوگا؟ آسایش عامہ پر اس کا کیا اثر پڑے گا؟ بلکہ وہ بالکل بے غرضانہ، کائنات کا مطالعہ کرتا ہے، اور اپنی تحقیقات کا جو نتیجہ پاتا ہے، اسے اپنے یا دوسروں کے فوائد سے بالکل قطع نظر کر کے بجنسہ پیش کر دیتا ہے، فیثاغورس یونانی جس نے سب سے پہلے لفظ "فلاسفر" وضع کیا، اثنائے سفر میں ایک مرتبہ مقام فلیس

---

[1] مسئلہ کی اصولی صحت تسلیم کرنے کے بعد، بطور فروع، جن دیگر مسائل کا تسلیم کرنا بھی لازم آتا ہے، انھیں یہاں "تفریعات" سے موسوم کیا گیا ہے، انگریزی میں ایسے موقع پر لفظ (COROLLARIES) استعمال کرتے ہیں ۔

میں پہنچا، وہاں کے فرماں روا نے اُس کے کمال و فضل پر متحیر ہوکر اس سے دریافت کیا کہ جناب آپ کا پیشہ کیا ہے؟ تو فیثا غورس نے جواب میں ایک تقریر کی، اور اس میں فرمایا کہ "انسانی زندگی کی تشبیہ کسی بڑے میلے یا تماشہ سے دی جاسکتی ہے، جہاں بہت سے لوگ تو اس غرض سے آتے ہیں کہ اپنے اپنے کرتب دکھا کر نام پیدا کریں، اور بہت سے اس لیے آتے ہیں کہ خرید فروخت کے ذریعے سے مالی نفع حاصل کریں، لیکن معدودے چند افراد ایسے بھی ہوتے ہیں، جن کو نہ حصول شہرت سے غرض ہوتی ہے نہ جلبِ منفعت سے، بلکہ جو زیادہ عالی حوصلہ ہوتے ہیں، اور صرف اس لیے آتے ہیں کہ ایسے مواقع کی مختلف کیفیات کا علم و تجربہ حاصل کریں، اسی طرح اس دنیا میں جہاں عموماً لوگ شہرت یا منفعت کی سعی حصول میں مصروف رہتے ہیں، بعض افراد ان عام دنیوی محرکات سے بے نیاز ہوکر اپنا مقصدِ حیات صرف مطالعۂ فطرت و انکشافِ رازِ ہستی قرار دے لیتے ہیں ان لوگوں کو میں فلسفی کہتا ہوں، اور میرا شمار اسی جماعت میں ہے"

یہ درست ہو کہ سائنس بھی کائنات پر عقل و حواس ہی کی وساطت سے نظر کرتا ہے، لیکن نتائج و ثمرات کے لحاظ سے سائنس ہمیشہ نفع و راحت کے سامان بھی مہیا کرتا رہتا ہے، یعنی سائنس کی ترقی کا نتیجہ اب تک برابر یہ ہوتا رہا ہے کہ نئے نئے ایجادات و اختراعات ظہور میں آئے جنھوں نے لازمی طور پر روزانہ زندگی کے مادی کاروبار میں لذتوں، راحتوں اور آرائشوں کا اضافہ کردیا ہی بخلاف اس کے فلسفہ اپنے نقطۂ نظر، طرز تحقیقات، نتائج، غرض کسی حیثیت سے بھی دنیا کے عام مادی و محسوس منافع کی جانب موڈی نہیں، فلسفی کا نصب العین

صرف فطرت کا غائر مطالعہ عقلی نقطۂ نظر سے، اور اس سے اخذِ نتائج ہی، اسس کی تحقیقات اگر رائج الوقت اخلاق یا مذہب یا قانون یا آداب معاشری، کے منافی یا معارض ہو، تو اُسے اس کی مطلق پروا نہیں ہوتی، جرمنی کا مشہور پروفیسر ہیگل اس عجیب مسئلہ کا قائل گذرا ہے کہ وجود و عدم ہستی و نیستی، شے و لاشے، جو بظاہر بالکل متناقض الفاظ معلوم ہوتے ہیں، دراصل ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، اس مسئلہ کی بنا پر وہ کہتا ہی، کہ جو لوگ مجھ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ "تمھارے عقیدے کے موجب انسان کے لیے اپنی ذات، اپنے گھربار، اپنے محسوسات، بلکہ خدا کے وجود کو بھی ماننا یا نہ ماننا، ان کا اقرار یا انکار کرنا سب مساوی لازم آتا ہے، اور اس عقیدہ کی مہملیت واضح ہے، تو میں اُن معترضین کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم لوگ ماہیتِ فلسفہ کی ابجد سے بھی ناآشنا ہو فلسفہ کا تو عین منشا ہی یہ ہی کہ انسان میں خالص اجتہادِ فکری پیدا ہو، اور نظریات کی صورت میں اپنے ثمراتِ فکر پیش کرتے وقت اُسے اس امر کی مطلق پروا نہ ہو کہ اُس کے خیالات کا اس کے اوپر نیز دنیا کے اوپر کیا اثر پڑے گا، اس لیے کسی فلسفیانہ نظریہ پر یہ نکتہ چینی کرنا کہ اس کے ماننے سے فلاں فلاں نقصانات لازم آتے ہیں، یا فلاں فلاں محبوب چیزوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے، ایک غلط اصول کی بنا پر نکتہ چینی کرنا ہے۔" پہلی تفریع نہ ہوئی۔

(۲) دوسری تفریع یہ ہے کہ ارتقائی حیثیت سے فلسفہ کا نمبر سائنس کے بعد آتا ہے، یعنی تاریخی ترتیب کے لحاظ سے آخر الذکر کو اول الذکر پر تقدمِ زمانی حاصل ہی۔ اس کی وجہ ظاہر ہی، یہ فطرت کا عین قانون ہی کہ انسان ہمیشہ سب سے

پہلے اُن چیزوں پر متوجہ ہوتا ہے، جو بقائے حیات کی طرف مؤدّی ہوتی ہیں۔ اور جو اس کے حوائج و ضروریات میں داخل ہو چکی ہیں، مثلاً سامان خورو نوش، دفع صعوباتِ موسم وغیرہ پھر جب اُن سے فارغ ہو لیتا ہے، تو تکلفاتِ زندگی کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اور ایسے سامان کی فکر میں مشغول ہوتا ہے، جس سے معیشت میں آسایش و سہولت پیدا ہو، اور زندگی لُطف سے کٹے، جب اِس کوشش میں بھی ایک حد تک کامیاب ہو لیتا ہے، جب کہیں اُس کے دماغ میں متعلقاتِ بعیدہ کے متعلق سوالات پیدا ہوتے ہیں، اور وہ اُن مسائل پر غور کرنا شروع کرتا ہے، جن سے اس کی موجودہ زندگی کو براہ راست کوئی تعلق نہیں فلسفہ کے مسائل جیسا ہم ابھی کہہ آئے ہیں، چونکہ عموماً ایسے ہی ہوتے ہیں، جن سے مادّی زندگی کے غم و راحت، سود و زیاں پر کوئی فوری اثر نہیں پڑتا، اس لیے لوگوں کا انہیں دوراز کار اور بعید المرام سمجھ کر ان پر توجہ نہ کرنا بالکل اقتضائے طبعی ہے، کسی ملک میں فلسفہ کا مذاق صرف اس وقت پیدا ہو سکتا ہے، جب قوم کی عام حسّی و عقلی سطح ایک کافی حد تک بلند ہو چکی ہو، یا ارسطو کے الفاظ میں:۔

> "انسان فلسفہ کی جانب اسی وقت توجہ کر سکتا ہے جب وہ اپنی ضروریات زندگی مہیا کر چکا ہو" (ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعات۔ باب فصل ۲)

یہی وجہ ہو کہ کسی ملک سے ہر زمانہ میں فلسفی نہیں اُٹھتے رہتے بلکہ صرف اس وقت پیدا ہوتے ہیں، جب سائنٹفک تحریک کے ساتھ ملک میں عام حسّی بیداری پھیل چکی ہوتی ہے، چنانچہ یورپ کی سرزمین پر بیکن و ڈیکارٹ نے جب فلسفہ کا سنگِ بنیاد رکھا، تو اس سے پہلے کیپلر، گلیلو، برونو کی سائنٹفک تحریکات

سطح کو ہموار کر چکی تھیں،

اسی کے ساتھ یہ نکتہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ فلسفہ چونکہ انسان کو رسم و رواج اور خیالات موروثی کی بندش سے آزاد کر کے اُسے بجائے خود اپنے قوائے دماغی سے کام لینا سکھاتا ہے، اس لیے اجتہادِ فکری کی یہ روح کسی قوم میں اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتی، جب تک وہ قوم اپنے خیالات قدیم و معتقداتِ سابق پر "تقلیداً" قائم رہنے پر قانع و مطمئن ہے، ایک متحرک قوم جس وقت تک بام تمدن کے زینوں پہ قدم رکھتی جا رہی ہے، اس کے افکار دماغی، اس کی علمی جو صلہ مندیاں عموماً کام کی باتوں تک محدود رہتی ہیں، لیکن جب وہی قوم پورے شباب تمدن پر پہنچ جاتی ہے، تو اس وقت سے اس میں "عقلیت" کی روح بیدار ہونے لگتی ہے، عقلی بلند پروازیاں شروع ہوتی ہیں، اب وہ فلسفہ کے خشک و غیر نفع بخش مباحث کی جانب متوجہ ہوتی ہے، اور اب اس میں فلاسفہ و حکما پیدا ہونے لگتے ہیں، لیکن انتہائی عروج اور آغاز زوال کی سرحدیں ملی ہوئی ہیں اس لیے عین اس وقت جب کہ علوم حکمت و فلسفہ کی گرم بازاری ہوتی ہے، قوم میں انحطاط شروع ہو جاتا ہے، جس سے ظاہر بین علوم فلسفیہ کی "نحوست" کا نتیجہ نکالتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلسفہ کی ترویج و اشاعت، قوم کی تمدنی و سیاسی بربادی کی علّت ہے، حالانکہ واقعتہً ایسے موقع پر جو کچھ ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ فلسفہ کی اشاعت اور تمدن کا انتہائی عروج، دو ہم زمان واقعات ہیں، لیکن چونکہ کمال شباب کے معنی ہی یہ ہیں، کہ پیرانہ سالی کے حدود شروع ہو گئے، اس لیے فلسفہ کی اشاعت انحطاط تمدن کے ساتھ معاصر واقع ہو جاتی ہے۔ تاریخ اس کلیہ کے

شواہد بکثرت پیش کرتی ہے، یونانی فلسفہ کا شباب فلاطون کے وقت میں تھا، لیکن اس کے چند ہی روز کے بعد سکندر کی وفات کے ساتھ سلطنت یونان کا شیرازہ بکھرا ہوا تھا، اثینیا (ایتھنز) والوں نے فلسفہ میں اس وقت کمال پیدا کیا، جب کہ وہ حکومت کے نا قابل ہو کر مقدونیا کے تاجداروں کے زیر نگین آ رہے تھے، اسکندریہ میں فلسفہ اشراقیین (NEO. PLATONISTS) کا آفتاب اس وقت نصف النہار پر پہنچا، جب رومن قوم کے اقبال کی شام ہو رہی تھی،

فلسفہ کی ماہیت اور اس سے جو اہم تفریعات پیدا ہوتی ہیں، ان کے منقح ہو جانے کے بعد اب فلسفۂ یونان و مغرب کے خاص خاص مذاہب کا ذکر کیا جاتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ ذکر نہایت اختصار بلکہ اجمال کے ساتھ ہوگا، تفصیلی ذکر کے لیے ایک مضمون کی کیا بساط ہے، دو ایک مجلدات بھی بہ مشکل ہی کافی ہوں گی،

مذاہبِ فلسفہ کا فرداً فرداً ذکر کرنے سے پیشتر، یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ وہ مسئلہ کیا ہے، جس نے فلسفیوں کے درمیان یہ ہنگامہ آرائی پیدا کر رکھی ہے؟ وہ کیا چیز ہے، جس کے متعلق حکماء نے مختلف الآراء ہو کر جداگانہ مذہب قائم کیے ہیں؟ اس سوال کے جواب کے لیے ہمیں ایک مرتبہ پھر ماہیتِ فلسفہ کی جانب رجوع کرنا چاہیے یہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ فلسفہ ان دو سوالات کا جواب دیتا ہے:۔

(الف) عالم، کلی و مجموعی حیثیت سے کیا ہے،؟

(ب) اس کی علتِ غائی کیا ہے،؟

مزید غور سے معلوم ہوگا کہ دوسرا سوال تحلیل ہو کر پہلے ہی پر ٹھہرتا ہے اور (ب) کا جواب (الف) کے جواب پر متفرع ہے، اپنی روزانہ زندگی میں

ہمیں یہ صاف نظر آتا ہے کہ جب ہم کسی شے کے خواص پر تمام مہا احاطہ کر لیتے ہیں، اُور اس کی ترکیب و تشکیل کے متعلق جزئی و تفصیلی علم حاصل ہو جاتا ہے، تو عموماً اس کے مقصد وجود تک ہم از خود پہنچ جاتے ہیں، مثلاً یہ کتاب ہمارے سامنے رکھی ہی، اگر اس کے متعلق اس قسم کی تمام معلومات حاصل ہو جائیں، کہ یہ کس کی تصنیف ہے؟ زبان کیا ہے؟ زمانہ تصنیف کیا ہے؟ موضوع کیا ہے؟ کتنی ضخامت ہے؟ انداز بیان کیا ہے؟ وغیرہ، تو اس نتیجہ پر بھی آسانی سے پہنچ جاتے ہیں، کہ مقصد تصنیف کیا ہے؟ اس لحاظ سے ایک فلسفی کے لیے ترکیب و تشکیل عالم کا مسئلہ سب سے زیادہ اہم ہے کہ مقصد آفرینش کا حل بھی اسی کے اوپر مبنی و متفرع ہی۔

چنانچہ فرمائے یونان نے پہلے اسی مسئلہ کو ہاتھ لگایا، یونانیوں میں طالیس ملطی پہلا شخص ہوا ہی، جس کے ساتھ فلسفہ کا انتساب کیا جاتا ہے، اس نے جس مسئلہ پر غور کیا وہ یہ تھا، کہ عالم کس واحد عنصر سے مرکب ہی؟ اور اس کا جواب اُس نے یہ دیا کہ "پانی" سے اس نے کہا کہ دنیا میں جتنی چیزیں نظر آتی ہیں، وہ سب پانی ہی کے مختلف مرکبات ہیں، اس کے بعد دوسرا فلسفی انکسیمنس پیدا ہوا، جس نے پانی کے بجائے "ہوا" کو عالم کی علتِ مادی قرار دیا، اور یہ دعویٰ کیا، کہ عالم موجودات بہ این تنوع ہوا ہی کے مظاہر مختلفہ کی جلوہ گاہ ہے، اسی طرح اس زمانے کے ہر مشہور یونانی حکیم نے وجود عالم کے متعلق ایک جدید نظریہ پیش کیا، لیکن افسوس ہی، کہ چونکہ اُس وقت آج کل کی سی تصنیف و تالیف کا رواج نہ تھا، اس لیے آج ہمارے کان میں اُن حکما کی جو صدائیں آ رہی ہیں، ان سب کی ترجمان زبان غیر ہے، اور سیکڑوں نہیں، ہزاروں سال

کا بعد نتیجہ یہ ہے کہ ہر ہر یونانی حکیم کے نظریات و خیالات کے متعلق متعدد و متناقض روایات و حکایات منقول ہیں، یہاں تک کہ اکثر حالات میں کسی ایک متعین نتیجہ پر پہنچنا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے۔ مثلاً طالیس کے متعلق اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ وہ پانی کو مبدأ عالم قرار دیتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی منقول ہے کہ وہ اس امر کا قائل تھا کہ پانی میں روحانی جزو بھی شامل ہوتا ہے، اور پھر خواص روح کی جو تشریح کی ہے۔ وہ فلسفۂ مادی کے دائرہ کے اندر عجیب و غریب سی ہے[1]، ان تناقضات، استبعادات و ناقص معلومات کے باعث اس سلسلہ میں ان فلاسفۂ قدیم کا ذکر طالیس سے لے کر سقراط تک بالکل قلم انداز کیا جاتا ہے، اور مذاہب فلسفہ کی ابتدا افلاطون اور ارسطو سے کی جاتی ہے، جن کی تصانیف آج موجود ہیں اور جنھیں دیکھ کر ہر شخص خود اپنا اطمینان کر سکتا ہے۔

یہ امر ہر شخص تھوڑے سے غور کے بعد معلوم کر سکتا ہے کہ موجودات عالم کی تعداد بلحاظ افراد گو حدِ شمار سے خارج ہے، لیکن جتنی چیزیں ہمارے تجربہ میں آتی ہیں، وہ نوعی و عمومی حیثیت سے دو ہی طرح کی ہیں، اور انھیں دو بڑے عنوانات کے تحت میں رکھا جا سکتا ہے، ایک وہ چیزیں جنھیں ہم چھو سکتے ہیں دیکھ سکتے ہیں، جو فضا میں جگہ گھیرے ہوئے ہیں، اور جن میں طول و عرض پایا جاتا ہے، دوسری قسم میں وہ چیزیں داخل ہیں، جن میں یہ کوئی وصف پایا نہیں جاتا، بلکہ جو اُن اوصاف کا ادراک و احساس کرتی ہیں، مثلاً انسان جب خود اپنے

---

[1] سیوڑانے کی "تاریخ مسائل فلسفہ" جلد ۲ صفحہ ۱۴۷، نیز ہیگل کی تاریخ فلسفہ۔ جلد اول۔

اوپر نظر کرتا ہے، تو اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک، تو وہ جسم رکھتا ہے، جس میں قسم اول کے تمام اوصاف موجود ہیں۔ اور دوسرے وہ ایک چیز اور بھی رکھتا ہے، جس کے باعث وہ تمام کیفیات کا علم حاصل کرتا ہے۔ کبھی مغموم و متالم ہوتا ہے، اور کبھی محظوظ و مسرور، یہ دوسری چیز حالت خواب و غشی میں بہت ضعیف پڑ جاتی ہے، اور موت کے وقت بالکل جاتی رہتی ہے، ایک مفکر کے لیے یہ بالکل ایک بدیہی واقعہ ہے، اور جو شخص فلسفہ سے کچھ بھی مس رکھتا ہے، اس کی نظر پہلے اسی مسئلہ پر پڑتی ہے، چنانچہ فلاسفہ کے یہاں سب سے زیادہ مہتم بالشان مسئلہ یہی جسم و غیر جسم کا تضاد و تقابل ہے اور ان کی عقل آرائیوں کی بنیاد یہیں سے پڑتی ہے کہ عالم، ایک جزو سے مرکب ہے، یا دو اجزا سے ؟ اور اگر دو اجزا ہیں تو دونوں کے باہمی تعلقات کیا ہیں؟ ایک گروہ حکماء نے جو تعداد کے لحاظ سے، گروہ غالب کہا جا سکتا ہے، اس کا یہ جواب دیا ہے، کہ عالم کی تشکیل دو مختلف اجزا و جسم و روح، مادہ و صورت، سے ہوئی ہے اور پھر اس گروہ کے افراد نے ان دونوں اجزاء کے باہمی تعلقات کی تشریح مختلف پیرایوں میں کی ہے، یہ عقیدہ رکھنے والے حکماء کو اصطلاح میں ثنویین (DUALISTS) کہتے ہیں، دوسری جماعت، اس کے خلاف، اس امر کی قائل ہے کہ عالم کی تشکیل کا مدار صرف ایک شے پر ہے۔ اور ہمیں بادی النظر میں جو دو چیزیں نظر آ رہی ہیں، یہ خود ہماری سطح بینی ہے، اس جماعت کے حکماء کو یہاں وحدیین (MONISTS) سے تعبیر کیا جائے گا، ان دونوں فرقوں کے عقائد کی مختصر تشریح سطور ذیل میں کی جاتی ہے۔

تو ین میں سب سے زیادہ ممتاز، افرادِ ذیل ہوئے ہیں، فلاطون، ارسطو، ڈیکارٹ، میلبرانش، اور لائبنیز،

فلاطون کا مذہب یہ تھا، کہ عالم دو ہیں، عالمِ مثال، عالم مادی، حقیقی عالم جس میں ہر شے کا اپنی پوری اصلیت کے ساتھ وجود ہے، وہ عالم مثال ہی یہ وہی عالم ہے، جسے ارباب مذہب روحانیات سے تعبیر کرتے ہیں، یہ عالم ہماری نظروں سے اوجھل رہتا ہے، اور حواس ظاہری سے ہمیں جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ عالم مادی ہے، عالم مثال میں افرادِ شے موجود نہیں رہتے، بلکہ ہر شے کی ایک صورت نوعیہ موجود رہتی ہے، اور عالم مادی میں ہمیں جو چیزیں نظر آتی ہیں، یہ سب اسی صورتِ نوعیہ یا مثالیہ کے عکوس یا ظلال ہیں، مثلاً انسان کی مجرد صورت نوعیہ جو تمام افراد انسانی سے علحدہ و مختلف ہی، عالم مثال میں قائم ہے، اور عالمِ مادی میں ہمیں جتنے مشخص انسان زید، عمر، بکر نظر آتے ہیں، یہ سب مثل ظل و تصویر کے، اسی انسان کے مثالیہ کے نقشہ یا نمونہ پر تیار ہوئے ہیں، اُن کے اور اصل مثالیہ انسان کے درمیان مطابقت کہاں تک ہو؟ اس کا جواب یہ ہو کہ اسی حد تک کہ جتنی ایک جسم اور اس کے عکس کے درمیان ہوسکتی ہے، یعنی اگرچہ دونوں کے درمیان ایک طرح کی شباہت ضرور پائی جاتی ہے، تاہم بہ لحاظ اپنی فطرت کے یہ دو بالکل جداگانہ چیزیں ہیں، خود انسان دو چیزوں سے مرکب ہی، روح اور جسم، روح کا مسکن وہی عالم مثال ہی، جہاں اُسے ہر طرح کی آزادی رہتی ہے۔ عالم مادی میں آکر وہ مقید سی ہو جاتی ہو جسم اُس کے لیے بمنزلہ ایک آلہ کے ہے، جس کو ارادہ، احساس علم وغیرہ میں

فی نفسہ کچھ دخل نہیں، مگر جس طرح اوزار کے بگڑ جانے سے کاریگر کے کام کو نقصان پہنچتا ہے، اسی طرح اگر جسم صحیح نہیں، تو افعال روح میں بھی ضرور فتور پڑ جائے گا۔

ارسطو اس امر کا قائل ہوا ہے، کہ تشکیلِ عالم کے دو اجزا ہیولیٰ اور صورت ہیں اور یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں یعنی کوئی ہیولیٰ صورت سے اور کوئی صورت ہیولیٰ سے خالی نہیں، ہر وجود جب تک حالت امکان میں ہے اور حالت عمل میں نہیں داخل ہوا ہے، یا بہ دیگر الفاظ ابھی قوت سے فعلیت میں نہیں تبدیل ہوا ہے، اس وقت تک ہیولیٰ کہلاتا ہے، اور جب وہ کوئی خاص فعلیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس حالت کو اس کی صورت کہا جاتا ہے، ایک مقدمہ یہ ہوا، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ کوئی قوت، کوئی استعداد، فعل و عمل میں آئے بغیر نہیں رہ سکتی، اس لیے ہیولیٰ صورت سے نہیں خالی ہو سکتا، اور چونکہ ہر حالتِ عمل یا فعلیت کسی نہ کسی قوت یا استعداد ہی پر طاری ہوگی، اس لیے کوئی صورت ہیولیٰ سے خالی نہیں ہو سکتی اس نظریہ کی بنیاد پر یہ بالکل ممکن ہے۔ کہ ایک شے کو ایک حیثیت سے ہیولیٰ کہا جائے اور دوسری حیثیت سے صورت، مثلاً کاغذ کا یہ صفحہ جو ناظرین کے سامنے ہے، ایک طرف تو رسالۂ ہذا کے لیے ہیولیٰ کا کام دیتا ہے، اور دوسری طرف اس حیثیت سے کہ اس میں "کاغذیت" پائی جاتی ہے، اس پر صورت کا اطلاق بھی درست ہے، جسم و روح کے باہمی تعلقات کی بابت جو معرکۃ الآرا سوال ہے، اس کا حل اس نظریہ سے بآسانی یوں ہوتا ہے کہ روح انسانی ہیولیٰ (یعنی جسم) کی ایک خاص صورت کا نام ہے، گویا وجود انسانی کے

غیر متحرک، جامد، وغیر متشکل جزو کا نام جسم ہے اور متحرک، محرک، و متشکل جزو کا صورت، اس نظریہ کے ماننے سے وہ دقتیں جو جسم و روح کو مختلف النوع تسلیم کرکے ان کے تضاد سے پیش آتی ہیں، از خود دفع ہو جاتی ہیں۔

روح اور جسم کے تضاد پر جس فلسفی نے سب سے زیادہ زور دیا، وہ ڈیکارٹ تھا، وہ کہتا ہو کہ یہ دو ہستیاں بالکل مختلف ہیں، جن کے درمیان کوئی شے مشترک نہیں، مادہ میں گو خواص بہت سے پائے جاتے ہیں، مثلاً رنگ، وزن، بو وغیرہ لیکن اس کا اصلی وطبعی خاصہ امتداد ہے، یعنی وہ ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) رکھتا ہے، اور جگہ گھیرے ہوئے رہتا ہے، لیکن یہی وہ خاصہ ہے، جس کا شائبہ تک روح میں نہیں پایا جاتا، بلکہ اس کا اصلی خاصہ فکر ہے، پس دو ایسی مختلف الماہیت چیزوں کا ایک دوسرے پر براہ راست اثر و تاثر کرتے رہنا ناممکن ہے، اس لیے ایک تیسری چیز کا وجود ضروری ہے، جو ان دونوں کی خواص کی جامع ہو، اور وہ شے انسان کا ذہن یا نفس ہے، جس کا مستقر، دماغ کے پچھلے حصہ کا ایک خاص غدود (PINEAL GLAND) ہے ذہن، اس حیثیت سے کہ اس کا خاص وظیفہ فکر و ادراک ہے، روح کے ساتھ مشترک الماہیت ہے، اور اس جہت سے کہ ایک جسمانی مستقر رکھتا ہے، مادہ کا ہم ماہیت ہے، ڈیکارٹ کا ایک نامور شاگرد میلبرانش ہوا ہے، اس نے اُستاد کے نظریہ میں یہ ترمیم کی کہ جسم و روح جیسی متضاد ہستیوں کے درمیان باہمی اثر و تاثر، فعل و انفعال کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں، اور جو اس قسم کے تعلقات کی مثالیں بادی النظر میں نظر آتی ہیں، مثلاً جسم کے مریض ہونے سے روح

کو اذیت پہنچنا، یا ذہنی تکلیفات سے جسم کا مبتلائے آلام ہو جانا، ایسے مواقع پر فی الواقع روح و جسم کے درمیان کوئی فعل و انفعال نہیں ہوتا، بلکہ ایک چیز سے یہ دونوں ایک ہی وقت میں متاثر ہوتے ہیں، اور اس ہم وقتی و معاصرت کے قیام و دوام کا باعث، ان دونوں کا خالق یعنی خدا ہوتا ہے، مثلاً عام گفتگو میں یہ کہا جاتا ہے کہ شدت حرارت نے پھولوں کو خشک کر دیا، لیکن واقعہ کی رو سے حرارت اور پھولوں کی پژمردگی کے درمیان کوئی علت و معلول کا تعلق نہیں، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ جس وقت آفتاب کسی قطعۂ زمین پر زیادہ تیز شعاعیں ڈالنے لگتا ہے عین اسی وقت خدا یہ کرتا ہے کہ پھولوں میں بھی ایک خاص تغیر پیدا کرتا ہے، اسی طرح جسم و روح میں سے جب کسی ایک میں کوئی خاص تغیر ہوتا ہے، تو اسی کے ہم وقت خدا دوسری چیز میں بھی تغیر کر دیتا ہے پس دونوں کے افعال کے درمیان صرف تعلقِ معاصرت ہے، کوئی رشتۂ تعلیل نہیں۔

لائبنٹز کا نظریہ یہ ہے کہ جسم و روح کے درمیان عالم حیات میں آنے سے قبل ہی سے ایک خاص تناسب موجود ہے، جس کے باعث ان سے برابر معاصرانہ اعمال سرزد ہوا کرتے ہیں، کہتا ہے کہ فرض کرو ہمارے پاس دو گھڑیاں ہیں جو ہمیشہ ایک ہی وقت دیا کرتی ہیں، اور جن کے اوقات میں ایک سکنڈ کا بھی آگا پیچھا نہیں ہوتا، اب اس واقعہ کی اگر علت تلاش کریں تو اس کی تین ہی صورتیں ممکن ہیں:۔ ایک یہ کہ ہر گھڑی دوسری پر براہ راست اپنا اثر ڈالتی رہتی ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم خود انھیں اپنے قصد و ارادہ سے ہر وقت

ایک دوسرے کے مطابق کیے رہتے ہیں، تیسرے یہ کہ گھڑی ساز نے ان کو اس صنعت و کاری گری سے بنایا ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی وقت دیتی ہیں، اب اس تمثیل کو مسئلہ زیر بحث پر چسپاں کرو، تو معلوم ہوگا کہ جسم و روح کی معاصرت اعمال کی بھی تین ہی صورتیں ہیں، یا جسم و روح میں براہ راست اثر و تاثر ہوتا ہو، لیکن اس امر کو ذہن نہیں قبول کرتا، کہ دو چیزیں جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے بالکل مختلف الجنس ہوں، اپنا اثر ایک، دوسرے پر ڈال سکیں یا جیسا میلبرانش کا خیال ہے، خدا ہر وقت ان دونوں میں مطابقت کرتا رہتا ہو، لیکن یہ صورت اس لیے ناقابل قبول ہے کہ وہ خالق جس نے اور چیزوں کو صرف ایک مرتبہ خلق کر کے چھوڑ دیا، اس کی شان سے بعید ہے کہ روح و جسم کے بارے میں وہ ہر وقت اپنے تئیں مصروف رکھا کرے۔ اس لیے قابل اختیار صرف تیسری شق ہے، یعنی خدا نے اپنی صنعت کاملہ سے ان دو مختلف چیزوں میں ایک ایسا تناسب پیدا کر دیا ہے، اور اُن میں ایک ایسی خصوصیت ودیعت کر رکھی ہے کہ اس کے باعث ان دونوں کے کام ہمیشہ ایک ہی وقت پر، بغیر باہمی اثر ڈالے، از خود ہوتے رہتے ہیں،

لائبنٹز کے اوپر ثنویت کی اس شاخ کا خاتمہ ہوگیا، اس کے بعد انیسویں صدی میں جو ثنویین پیدا ہوئے، مثلاً کومٹ، مل، اسپنسر، بین، جیمس، ونٹ، وغیرہ یہ لوگ بھی اگرچہ جسم اور نفس، دو مختلف الجنس چیزوں کے وجود کے قائل ہیں، تاہم یہ لوگ اس مسئلہ پر خالص فلسفی و نظری حیثیت سے بحث نہیں کرتے، بلکہ اس امر کو تسلیم کر کے کہ ان کی اصلی ماہیت سے واقفیت

ممکن نہیں، ان دونوں کے تاثیر و تاثر پر علم النفس کے نقطۂ خیال سے نظر کرتے ہیں، جس کا ذکر آگے آتا ہے۔

ثنویئین کے برعکس وحدتیئین اس امر کے قائل ہیں، کہ عالم صرف ایک ہی چیز سے مرکب ہے، اور عالم میں جو تنوع نظر آرہا ہے، یہ سب اُسی واحد ہستی کے مظاہر مختلفہ ہیں پھر وحدتیئین کے اندر بھی دو بڑے گروہ ہیں، ایک گروہ کا مذہب یہ ہو کہ کائنات کی علت صرف مادہ ہی، یہ گروہ مادیئین کہلاتا ہے، دوسرا اس امر کا مدعی ہے کہ اصل شے روح ہے، یہ جماعت روحانیئین کی جماعت کہلاتی ہے۔

مادیت اور فلسفہ توام ہیں[1]، لیکن افسوس ہو کہ قدیم مادیئین کے تفصیلی عقائد ان کی تصانیف کی گم شدگی کے باعث آج دنیا سے ناپید ہیں، تاریخ سے اس وقت جس سب سے پرانے مادی کا پتہ چلتا ہے، وہ دیمقراطیس تھا، اس کے عقائد یہ تھے کہ بجز مادہ کے اور کوئی شے مستقل ہستی نہیں رکھتی، مادہ قدیم ہے، یعنی ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، اس میں خلق و فنا کی گنجائش نہیں، مادہ کے ساتھ اس کے خواص بھی قدیم ہیں، جن میں سے ایک خاصہ حرکت بھی ہے، حیات اور اس کے ساتھ کی تمام کیفیات جنھیں عوام روحانی یا ذہنی کہتے ہیں، یہ سب حرکت کے مختلف اقسام ہیں، مادہ، نہایت باریک ذرات کی صورت میں جو خود ناقابل تجزی ہیں، تمام فضا میں منتشر ہے، یہ ذرات مختلف تعداد میں جب ایک متعین ترتیب کے ساتھ باہم ملتے ہیں، تو اس کیفیت کو حیات کہتے ہیں،

---

[1] جرمنی کا مشہور مورخ مادیت لینگ کہتا ہو کہ مادیت کی عمر فلسفہ کی برابر ہی، گو اس سے زیادہ نہیں" تاریخ مادیت جلد اول

اور جب یہ ترکیب و ترتیب پراگندہ ہو جاتی ہے تو اس کو موت سے تعبیر کرتے ہیں،

دیمقراطیس یونانی کے بعد، مادیت کا سجادہ کہنا چاہیے کہ ایک عرصہ دراز تک خالی رہا، یہاں تک سترہویں صدی عیسوی کا زمانہ آ گیا، اور برطانیہ میں ہابس پیدا ہوا لیکن ہابس نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا۔ وہ خالص فلسفیانہ حیثیت سے نہیں بلکہ علم النفس کے نقطۂ خیال سے تحریر کیا ہے، اس لیے اس موقع پر ہم اس کے ذکر سے قطع نظر کرتے ہیں، ہابس کے بعد جرمنی میں ہربیگ اور لے مٹری نے اس دروغ کو خوب فروغ دیا، ان لوگوں کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے کہ حرکت مادہ کا ایک خاصۂ غیر منفک ہے، اور حرکت کی دو قسمیں ہیں:۔

ایک وہ حرکت جس میں کوئی جسم کسی خارجی قوت سے متاثر ہوتا ہے اور جو ہمیں محسوس ہوتی ہے، مثلاً اگر ہم کسی چیز کو اس کی جگہ سے ہٹائیں تو یہ اس قسم کی حرکت ہوگی، دوسرے وہ حرکت جو ایک ہی جسم کے ذرات میں اندرونی طور پر از خود ہوتی ہے، اور جو ہمیں محسوس نہیں ہوتی، مثلاً کوئی چیز جب سڑتی ہے، تو اس میں ایسی ہی حرکت ہوتی ہے۔ انسانی دماغ کے اندر اسی دوسری قسم کی حرکات از خود ہوا کرتی ہیں، اور انہیں کے نتائج کا نام شعور، ادراک ارادہ وغیرہ ہے، اور چونکہ محض ان حرکات کے تسلیم کر لینے سے ذہنی یا نام نہاد روحانی کیفیات کی پوری توجیہ ہو جاتی ہے، اس لیے کسی علاحدہ ہستی روح کا وجود فرض کرنا فضول و غیر معقول ہے، پھر ایک اور دلیل بھی وجود روح کے بطلان پر ہے، لوگوں کی عقل و فہم، ذہن و ذکاوت، مزاج و طبیعت میں جو کچھ اختلاف پایا جاتا ہے، اس کی کامل توجیہ اختلاف صحت، اختلاف توارث،

اختلافِ آب وہوا، اختلافِ تعلیم، اختلافِ مرز بوم غرض صرف مادی اختلافات کی بنا پر ہو سکتی ہے، حالانکہ اگر روح کا وجود ہوتا تو یہ لازمی تھا کہ اس کا مخالفانہ وموافقانہ اثر بھی ضرور پڑتا، لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، اور جب اس کا کوئی ثبوت نہیں تو وجود روح کا بھی کوئی ثبوت نہیں،

مادیت کو معراجِ کمال پر پہنچانے والے جرمنی کے یہ افراد تھے، کارل ووگٹ لڈوک، بوخنر اور مولشاٹ اور ان میں بھی نمبر اوّل پر بوخنر کا نام رکھنا چاہیے، فلاسفۂ کبار کی مجلس میں اس تثلیث کی کوئی وقعت واہمیت نہیں، لیکن مادیت کے طبل تہی کا بھرم جو کچھ بھی قائم ہے انہیں کے دم سے ہے، اس لیے مذہب مادیت کی تاریخ میں ان کے لیے جگہ نکالنا ضروری ہے؟ یہ لوگ انیسویں صدی کے وسط میں زمرۂ مصنفین میں عین اس وقت داخل ہوئے جب عضویات (فزیالوجی) کا فن نیا نیا مدون ہوا تھا اور خلقت اس فن کے جدید انکشافات وتحقیقات سے مرعوب وانگشت بدنداں تھی، ان لوگوں نے اس فن کے توانین سے مدد لے کر یہ دعویٰ کیا کہ جب ہر عضو کے لیے ایک وظیفۂ طبعی مخصوص ہے، مثلاً آنکھ کے لیے بصارت، کان کے لیے سماعت، تو کوئی وجہ نہیں کہ دماغ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہو، اس کا وظیفۂ طبعی فکر ہے، اور یہی وہ چیز ہے، جسے ثنویئین روح کا امتیازی خاصہ قرار دیتے تھے، حالانکہ درحقیقت یہ غیر مادی معلول (یعنی فکر) اسی طرح ایک مادی علت (یعنی دماغ) سے پیدا ہوا ہے، جس طرح کہ بصارت جیسی غیر مادی معلول آنکھ جیسی مادی علت سے، اور سماعت جیسی غیر مادی معلول کان جیسی مادی علت سے اس پر سوال یہ پیدا ہوا کہ دماغ آخر کس طریقے

سے فکر کو پیدا کرتا ہے؟ اس کا دلچسپ جواب ان لوگوں نے یہ دیا کہ ویسے ہی جیسے جگر رطوبت کبدی کو، اور معدہ رطوبت معدی کو، اور بلبلہ صفرا کو پیدا کرتا ہے، یعنی مغز کے ذرات میں ایک خاص طرح کی حرکت ہوتی ہے، اور اس سے افکار ظہور میں آجاتے ہیں، عقل صرف اس حالت میں ہمیں کسی شے کا وجود تسلیم کرنے کی ہدایت کرتی ہے، جب بغیر اس شے کے وجود کے کسی واقعے کی توجیہ ناقص رہ جاتی ہے، لیکن اعمال ذہنی کی چونکہ پوری توجیہ روح کا علاحدہ وجود فرض کیے بغیر بھی ہو جاتی ہے اس لیے روح کا وجود تسلیم کرتے رہنا ایک توہم پرستی ہے،

روحانیین میں اکابر حکماء حضرات ذیل خیال کیے جاتے ہیں،

اسپینوزا، برکلے، فیختے، شیلانگ، اور ہیگل،

اسپینوزا جو فلاسفہ مغرب میں روحانیت کا سالار عسکر ہوا ہے، اس کا معتقد تھا، کہ اصل قائم بالذات شے صرف ایک ہی ہے، یعنی خدا وہ ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ رہے گا، اس جوہر کے نوعی اعراض دو ہیں، ایک عرض مادی دوسرا عرض روحانی، جب خدا اپنے تئیں اعراض مادی کے ساتھ جلوہ گر کرتا ہے تو اسے مادہ کہا جاتا ہے، اور جب اعراض روحانی کے پردے میں وہ ظہور کرتا ہے تو روح کہلاتا ہے، خدا روح یا مادہ کسی چیز کو خلق نہیں کرتا، بلکہ یہ دونوں اس کے مظاہر ہیں، انہیں کے ذریعہ سے وہ اپنے کو ظاہر کرتا ہے، اور انہیں کے ذریعہ سے انسان اس کا علم حاصل کرسکتا ہے، اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ عالم دو مختلف اشیا روح اور مادہ سے مرکب ہے، کیونکہ دراصل یہ دو مختلف و مستقل ہستیاں ہیں ہی نہیں، بلکہ ایک ہی ذات کے دو مظاہر، ایک ہی تصویر کے دو رخ

ایک ہی نور کے دو پر تو ہیں، اور وہ ذاتِ واحد، ذاتِ باری ہے، جو تمام عالم کے مجموعہ کے مرادف ہے۔ اور اس کے ایک ایک ذرّے میں سرایت کئے ہوئے۔ امتداد جو مادّہ کا، اور فکر، جو روح کا وصف امتیازی سمجھا جاتا ہے، یہ دونوں اس کی ذات میں جمع ہیں، امتداد اگر غیر مرئی ہے تو اس کا نام فکر ہے اور فکر جب مرئی ہے تو اُسے امتداد سے موسوم کریں گے۔ مادّہ اور روح چونکہ لازم و ملزوم ہیں، اس لیے کوئی شے دنیا میں غیر ذی حیات نہیں کہی جا سکتی، خدا ممتد و غیر محدود ہے، مگر غیر محدود ہونے کے ساتھ نا قابل انقسام بھی ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر خدا کی بھی تقسیم ہو سکی تو اس کے اجزا یا تو خود غیر محدود ہوں گے اور یا محدود، اگر اجزا محدود ہوئے تو کل کا محدود ہونا لازم آتا ہے اور اگر اجزاء غیر محدود ہوئے تو متعدد ہم ماہیت چیزوں کا وجود تسلیم کرنا پڑے گا، اور یہ محال ہے، اس محال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ متعدد ہم ماہیت چیزوں کی بنائے اختلاف یا تو اختلافِ اعراض ہوگا، یا اختلاف مظاہر، اگر شق اوّل ہے تو گویا ہر ذات اپنے اپنے اعراض کے ساتھ اپنا جداگانہ وجود رکھتی ہے، اور اس سے ہمارے دعوے کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اگر شق ثانی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی ذات ایسی بھی ہے جو اپنے مظاہر سے معرّا ہے (کیونکہ ذات کا وجود مظاہر کے وجود پر مقدم ہے) لیکن یہ تسلیم کرنا گویا یہ تسلیم کرنا ہے کہ اس ذات کو دوسرے ذوات سے ممتاز کرنے والی کوئی شے نہیں، اس بنا پر خدا کو لامحالہ غیر محدود و نا قابل انقسام تسلیم کرنا پڑے گا، اور تمام موجودات عالم اس کے محدود مظاہر ہیں۔

اسپینوزا کے مذہب کا سارا زور اگرچہ وحدت وجود پر ہے، تاہم اس کے خیالات کی تلخیص بالا پڑھ کر یہ شبہہ باقی رہ جاتا ہے کہ اس کے "وجود واحد" مادیت کا پلہ بھاری ہے یا روحانیت کا؟ لیکن برکلے نے اس ابہام کا پردہ بھی بالکل اٹھا دیا، وہ کہتا ہے کہ جب ہم "مادہ" کا لفظ زبان سے نکالتے ہیں تو اس سے کیا مراد لیتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر ہمارا مدعا یہ ہوتا ہے کہ ایک جوہر قائم بالذات کا وجود ہے، جس کے چند اعراض غیر منفک ہیں، مثلاً امتداد، صلابت، رنگ وغیرہ لیکن غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ تمام اعراض اپنے وجود کے لیے ایک روح یا ذہن کے محتاج اور اسی پر مبنی ہیں، ان کا وجود اور ان کی محسوسیت مترادف الفاظ ہیں، یعنی اگر کوئی ان کا محسوس کرنے والا نہ ہو تو اس صورت میں ان کے وجود کا دعوی کرنا، ایک بے معنی دعوی ہے. مثلاً رنگ، کہ اس کے متعلق ہر شخص کو تسلیم ہے کہ اس کا کوئی وجود خارجی نہیں ہوتا بلکہ محض ذہنی ہوتا ہے چنانچہ ایک شے کو اگر آفتاب کی تیز روشنی میں دیکھیں، پھر سایہ میں لے جا کر دیکھیں، تو ان دونوں حالتوں میں اس کے رنگ میں ضرور کچھ تفاوت نظر آئے گا، اور اگر اسی شے کو تاریکی میں دیکھنا چاہیں، تو کوئی رنگ نہ نظر آئے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ کا کوئی خارجی وجود نہیں، بلکہ دیکھنے والے کی حالت ذہنی کے تابع ہے، یہی حال دیگر اعراض مادی کا ہے. مثلاً صلابت کہ جو چیز ایک کمزور و ناتوان بوڑھے کو

---

[1] اسپینوزا کا مسئلہ وحدت وجود اپنی تشریح کے لیے ایک مستقل مقالہ کا محتاج ہے۔

نہایت سخت معلوم ہوتی ہے، وہی ایک جوان پہلوان کے نزدیک نہایت نرم ہوتی ہے، یا مثلاً جسامت اور قد و قامت، کہ ایک قلعہ کو اگر ہم اس کے اندر سے دیکھیں پھر باہر اس کے ایک گوشے میں کھڑے ہو کر دیکھیں اور پھر ایک مرتبہ اس کی بلند ترین چوٹی پر کھڑے ہو کر اسے دیکھیں، تو ہر دفعہ اس کی ایک جداگانہ اقلیدسی شکل نظر آئے گی، یا وہی شئے جو دور سے بہت چھوٹی معلوم ہوتی ہے، جب اس کے متصل آ کر دیکھئے تو بہت ہی بڑی دکھائی دیتی ہے، ان سب مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رنگ، بو، مزہ، صلابت، جسامت، قد و قامت، ثقل وغیرہ تمام اعراض مادّی کا وجود، ان کی محسوسیت سے الگ اور مختلف کوئی چیز نہیں دو ایک اعراض ایسے ہیں، جو پہلی نظر میں اس کلّیہ کے تابع نہیں معلوم ہوتے لیکن در اصل وہ بھی مستثنیٰ نہیں، مثلاً تعداد و مقدار کہ انسان انہیں بہت مضبوط اور حقیقی چیزیں خیال کرتا ہے، لیکن کیا واقعی یہ چیزیں اعتبارات و اضافیات کے اثر سے آزاد ہیں؟ کیا یہ واقعہ نہیں، کہ ایک ہی شئے ایک وقت میں ایک گز بھی ہوتی ہے، تین فٹ بھی، ۳۶ انچ بھی، اور $\frac{1}{1760}$ میل بھی؟ اور کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ شمار و پیمایش کا دار و مدار شمار کنندہ کے مختلف نقطہ ہائے خیال کے اوپر ہے؟ غرض جب یہ مسلم ہو چکا کہ اعراض بذات خود کوئی مستقل ہستی نہیں رکھتے، بلکہ اپنے وجود کے لیے تمام تر ایک محسوس کرنے والے ذہن کے تابع ہیں، تو اب سوال یہ ہو کہ اعراض کو حذف کر دینے کے بعد مادّہ کا اطلاق کس چیز پر رہ جاتا ہے؟ عام خیال یہ ہے کہ اعراض کے حامل ہونے کے لیے ایک قائم بالذات شئے کا وجود ضروری ہے، لیکن خود ذہن ہی کو

حامل اعراض کیوں نہ قرار دے لیا جائے؟ اور اس صورت میں کسی وجود خارجی کے تسلیم کرنے کی حاجت نہیں رہتی۔

برکلے انگریز تھا، لیکن اس کے بعد، مادیت کی طرح روحانیت نے بھی نشوونما جرمنی کی سرزمین پر پایا، یہاں جن لوگوں کی زبانوں نے اس مذہب کا خطبہ مقبولیت عام کے منبر پر پڑھا، وہ فختے اور شیلانگ تھے، فختے کہتا ہے کہ اگر کسی معمولی آدمی سے یہ سوال کیا جائے کہ یہ کتاب جو سامنے رکھی ہوئی ہے اس کے محسوس کرنے کے لیے کن شرائط کا وجود ضروری ہے؟ تو وہ جواب دے گا کہ تین چیزوں کا، ایک خود اس کی ذات کا جسے اصطلاح میں ایغو کہتے ہیں[1]، دوسرے کتاب کا، اور تیسرے کتاب کے تصور کا جو اس کے ذہن میں پیدا ہوگا، لیکن "کتاب اور کتاب کے تصور" کو دو جداگانہ چیزیں قرار دینا صریحی مغالطہ ہے، ایسے موقع پر ہم کو صرف ایک شے کا علم ہوتا ہے، خواہ ہم اسے کتاب کہیں یا کتاب کے تصور سے تعبیر کریں، اب سوال یہ ہے کہ یہ تصور کہاں سے آیا؟ عام خیال یہ ہے، کہ خارج سے ایک چیز (یعنی کتاب) ہمارے ذہن یا ایغو کو متاثر کرتی ہے، اور یہ تصور اسی کا نتیجہ ہے لیکن کیا یہ جواب صحیح ہے؟ کیا تجربہ اس کی تصدیق کرتا ہے؟ کیا ہمیں اپنی ذہنی حالت

---

[1] "ایغو" اور اس کے مشتقات فلسفیانہ تحریروں میں بار بار آتے ہیں یہ لفظ معرب ہے، (EGO) کا جو اسی صورت کے ساتھ یورپ کی اکثر علمی زبانوں میں مشترک ہے، ایغو کے معنی ہیں صاحب خود ذات یا ہستی مدرک کے یہ خارج کا ضد ہو۔ فلسفہ جذبات میں اس کے لیے دوسرا لفظ "انا" بھی استعمال کیا گیا ہے

کی طرف رجوع کرنے سے اس کی تائید بہم پہنچتی ہے ؛ ہمارا تجربہ تو ہمیں یہ بتاتا ہے کہ یہ "خارج یا غیر ایغو" کا تصوّر بھی ہمارے ذہن یا ایغو ہی کا پیدا کردہ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ خارج یا غیر ایغو، بذات خود کوئی مستقل ہستی نہیں بلکہ ایغو ہی کے ایک خاص طریقۂ فعلیت کا نام ہے، اور انسان جن چیزوں کو خارج میں موجود سمجھتا ہے، در اصل ان کا وجود محض ذہنی ہوتا ہے قوتِ تخیل کا وجود، جس کی بنا پر انسان عجیب سے عجیب چیزوں کا تصوّر کیا کرتا ہے، ہر شخص کو مسلم ہے، جس طرح ان کا وجود صرف خیالی ہوتا ہے، اور خارج میں نہیں، بالکل اسی طرح اس نظریہ کے مطابق ہر چیز کا وجود محض ذہنی ہے اس مذہب کو روحانیت ایغوئی کہتے ہیں۔

فختے کا یہ مذہب برکلے کے مذہب سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، اور اسی طرح شیلانگ اسپنوزا کے چراغ کو بھی روشن کرنے والا ہے، شیلانگ کا عقیدہ بھی مثل فختے کے یہ ہے کہ غیر ایغو کا وجود، ایغو ہی کی فعلیت کا نتیجہ ہے اس لیے کہ جب میں نے تصور کیا کہ "میں ہوں" تو اس تصوّر کے معنی یہ ہیں کہ میں دوسری چیزوں سے علاحدہ ممتاز ایک ہستی رکھتا ہوں، گویا ایغو کا تصوّر غیر ایغو پر لازمی طور پر مشتمل ہے، لیکن شیلانگ اس پر اتنا اضافہ کرتا ہے کہ اس سے غیر ایغو کا وجود اگرچہ ایغو پر مبنی ثابت ہوا، لیکن اس سے یہ کیوں لازم آیا کہ خود ایغو کوئی مستقل و حقیقی ہستی رکھتا ہے؟ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ ایغو اور غیر ایغو دونوں اپنے وجود کے لیے ایک تیسری ہستی کے محتاج ہیں، اور وہ ہستی مطلق ہے، یہ ہستی مطلق روحانی

الاصل ہو، جس کے دو انتہائی سروں پر ایغو اور غیر ایغو ہیں، یہ دونوں، اس ہستی مطلق سے خلق نہیں ہوتے، بلکہ گویا اس کے ایجابی و سلبی مظاہر ہیں، جس وقت انسان اپنے ایغو سے کام لینے لگتا ہے، یعنی ہستی مطلق کا مظہر ایجابی مہبط فعلیت ہوتا ہے، تو ساتھ ہی اس کا سلبی پہلو بھی معرض ظہور میں آجاتا ہے یعنی غیر ایغو کا تصوّر بھی پیدا ہو جاتا ہے، اس بنا پر غیر ایغو اور ایغو مادہ اور نفس، جسم اور روح، یہ سب متحد الحقیقت چیزیں ہیں، اور مساوی درجے میں ہستی مطلق کے مظاہر ہیں، فختے کے نظریہ کے مقابلہ میں یہ نظریہ روحانیت خارجی کہلاتا ہے۔

روحانیت فلسفہ کی سب سے زیادہ دور از فہم تعبیر وہ ہے، جو ہیگل نے کی ہے، اپنے پیش رو شیلانگ کی طرح وہ بھی اس امر کا قائل ہو کہ ایغو و غیر ایغو ہم ماہیت چیزیں ہیں، لیکن اس کے آگے وہ اپنا مجتہدانہ نظریہ پیش کرتا ہے، کہ اجتماع نقیضین صرف ممکن ہی نہیں، بلکہ دو متناقض چیزیں ہمیشہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً وجود کہ اگر کسی مخصوص و متعین وجود کو نہ لیا جائے، بلکہ وجود محض و وجود مجرد کو لیا جائے تو مفہوم و معنی کے لحاظ سے اس میں اور عدم محض میں کچھ بھی فرق ہے؟ یا ایک مادی مثال روشنی کی ہے، فرض کرو کہ ایک روشنی ایسی ہو، جو نہ یہاں ہو نہ وہاں، نہ تیز ہو نہ مدھم، نہ یہ رنگ رکھتی ہے نہ وہ، تو کیا ایسی روشنی میں ہم کچھ بھی دیکھ سکتے ہیں؟ کیا ایسی روشنی عملاً تاریکی کی مترادف نہیں، اس بنا پر ایغو و غیر ایغو، وجود و عدم مترادف الفاظ ہیں، لیکن چونکہ "وجود" کے وجود سے

انکار کرنا بداہتہً ناممکن ہے، اس لیے "عدم" کے وجود سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا گویا "وجود" کی طرح "عدم" بھی وجود ایجابی ہی رکھتا ہے، اب غور کرو کہ اپنی روزانہ زندگی میں ہم موجود و معدوم کے درمیان کیا شے مابہ الامتیاز قرار دیتے ہیں؟ صرف وہ شرائط یا اوصاف یا اعراض جن کے ساتھ ہم کسی موجود شے کو متصف کرتے ہیں، چنانچہ مثالِ بالا میں اگر نورِ مجرد پر چند قیود کا اضافہ کردیا جائے، مثلاً یہ کہ روشنی فلاں مقام پر ہے، اس قدر تیز ہے، فلاں رنگ رکھتی ہے تو نور کا تصور ظلمت کے تصور سے ممتاز ہو جائے گا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مجرد ایغو اور غیر ایغو بے معنیٰ اور بے حقیقت لاشے ہیں، تاوقتیکہ ان کے درمیان کچھ شرائط و قیود نہ پیدا کیے جائیں، گویا اصل حقیقت صرف وہ حقیقت ہے، جو ایغو اور غیر ایغو کے درمیان پائی جاتی ہے، اور وہ حقیقت جب اپنے تئیں معرض ظہور میں لانے لگتی ہے، تو یہ دونوں چیزیں اس کے لیے بطور آلات، وسائط و وسائل کے کام دیتی ہیں، یہ تعلق یا نسبت جو اصل حقیقت ہے، محیط کل ہے، یعنی تمام کائنات اسی کے مظاہر کی جلوہ گاہ ہے، اور یہی خدا ہے، اس مسلک کا اصطلاحی نام روحانیت مطلق ہے۔

ہیگل کے ساتھ وحدیت کی یہ شاخ بھی ختم ہوتی ہے، اس کے بعد جو فلاسفہ پیدا ہوئے، انھوں نے اسرار عالم پر اس سے مختلف حیثیات سے نظر کی، نئے نئے سوالات تراشے، اور نئے نئے جوابات دیے، جن کا ذکر کسی آیندہ موقع پر آئے گا، اس میں شبہہ نہیں کہ ان متاخرین میں بھی بعض نے روحانیت کی تائید ہی کی ہے، مثلاً پروفیسر جیمس (متوفی ۱۹۱۰ء)

اور ونٹ نے (جو ابھی زندہ ہیں[1]) یہ لوگ بھی نہیں کہ روح و مادہ دونوں کے وجود کے قائل ہیں، بلکہ علی العموم اپنی تحریروں میں ثنویت کے زبردست وکیل ہیں، مگر اس کے ساتھ ہی کہیں کہیں روحانیئین کی بولی بھی بول گئے ہیں[2]، لیکن چونکہ انھوں نے کہیں اس کا صراحت کے ساتھ دعویٰ نہیں کیا بلکہ اپنی تصانیف کے اکثر حصوں میں ثنوئیین ہی کے ہم عقیدہ ہیں، اس لیے ان کے اس خفیف تناقض بیان کو مقتضائے بشریت سمجھ کر نظر انداز کیا جاتا ہے زندہ حکمائے یورپ میں اس وقت شہرت[3] کا تاج دار برگسن ہے، یہ حکیم اگرچہ اس حیثیت سے ہیگل کا متبع کہا جا سکتا ہے کہ اس کے نزدیک کائنات کا عنصر حقیقی، عدم یا وجود نہیں، بلکہ صرف حالت تکوّن ہے، یعنی وہ حالت یا کیفیت جس میں اشیاء، موجودیت و معدومیت کے درمیان متکوّن ہوتی ہیں: تاہم چونکہ یہ مادّہ اور روح دونوں کی مستقل و علاحدہ ہستیوں کا قائل ہے، اس لیے اس کا شمار ثنوئیین کے ساتھ زیادہ موزوں ہے، برگسن کے خیالات و نظریات چونکہ ابھی پوری پختگی کو نہیں پہنچے ہیں، (بلکہ اسی کی اصطلاح میں) ابھی حالت تکوّن میں ہیں، اس لیے اس موقع پر اس کے خیالات کی تلخیص ضروری نہیں۔

۱؎ یعنی دسمبر سنہ ۱۹۱۲ء میں۔ ۲؎ جیسا کہ جیمس نے اپنے رسالہ حیات بعد الموت میں بعض اشارات کیے ہیں۔
۳؎ یعنی سنہ ۱۹۱۲ء میں۔

باب (۲)

مل کی منطق

ہم میں سے ہر شخص اپنی روزانہ گفتگو میں سائنس کو اپنے عام و معمولی معلومات سے ممتاز رکھتا ہے، لیکن اس امتیاز کی بنا کیا ہو؟ صرف یہ کہ سائنس معلوماتِ انسانی کی ایک منظم مرتب، وباقاعدہ شکل کا نام ہی، کثرت معلومات کے لحاظ سے ممکن ہے ایک قوی الحافظہ عامی شخص ایک ماہر سائنس پر فضیلت رکھتا ہو لیکن اس کے معلومات متفرق و منتشر ہوں گے اور ان کے درمیان کوئی اندرونی ربط نہ ہوگا، بخلاف اس کے ایک سائنس داں کے معلومات جس قدر بھی ہوں گے! ان سب کی کڑیاں باہم مسلسل و مربوط ہوں گی، یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی شخص کو سارے ہندوستان کے شہروں کی آبادی اور شرح ولادت و موت زبانی یاد ہو، تاہم اس کا یہ علم ایک عامیانہ علم سے زیادہ وقیع نہ ہوگا، لیکن اگر اس کی نظر، آبادی کی کمی و بیشی کے طبعی اسباب، موت و حیات کے موثرات، اور ان کے اقتصادی نتائج پر بھی ہو، تو اس کا یہی علم اب سائنٹفک کہا جائے گا، اس لیے کہ اب یہ علم

متفرق و پراگندہ نہیں رہا، بلکہ علل و اسباب کی کڑیوں میں وابستہ ہو گیا،
اس مثال سے ظاہر ہے کہ سائنس کا عنصر حقیقی معلومات کی مختلف
کڑیوں کے درمیان ایک سلسلۂ ربط و نظم پیدا کرتا ہے، سائنس کا ہر شعبہ،
مظاہر فطرت کی ایک خاص صنف کو لے لیتا ہے، اور ہر سائنس اس صنف
کے اندر جتنے متفرق واقعات ہوتے ہیں، انھیں یکجا کر کے، ان کی تحلیل و
تشکیل کرتا ہے، اُن کے اور اُن کے مماثل واقعات کے درمیان وجوہ شبہہ و
وجوہ فرق کی تلاش کرتا ہے، انھیں کسی خاص اصول پر مرتّب کر کے
ایک رشتہ میں منسلک کرتا ہے، اور پھر اُن کے بارے میں کلیّات و نظریات
قائم کرتا ہے، لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا سائنس کے یہ مختلف اصناف
بجائے خود متفرق واقعات کی حیثیت نہیں رکھتے؟ اور اگر رکھتے ہیں تو
کیا سائنس کے ان مختلف اصناف کو ایک رشتے میں منسلک کرنے اور خود ان
کے درمیان ایک سلسلۂ ربط و نظم پیدا کرنے کی حاجت نہیں؟ سوال کا جواب
یقیناً اثبات میں ہوگا، اس لیے کہ جو ضرورت متفرق معلومات کو مرتّب و
منظم کرنے کی داعی تھی وہی ضرورت، مادی زور و قوت کے ساتھ مختلف
اصناف سائنس کو مرتّب و منظم کرنے کی داعی ہے، لف و نشر، ترکیب و تحلیل
ترتیب و تنظیم کی حاجت جس طرح وہاں تھی، بعینہٖ یہاں بھی ہے، ہر ہر سائنس
اپنے خاص شعبے کے متعلق معلومات فراہم کرتا ہے، کچھ قیاسات و قرائن قائم
کرتا ہے، ان کے شواہد یکجا کرتا ہے، اور پھر ان شواہد کی بنا پر مقدمات قائم
کر کے ان سے استنباطِ نتائج کرتا ہے، لیکن خود ان نتائج کی صحت کی کیا

ذمہ داری ہے؟ سائنس داں جواب دے گا، کہ اُن کے تائیدی شواہد موجود ہوتے ہیں، لیکن معترض کی طرف سے مکرّر یہ سوال پیدا ہوگا کہ خود شہادت کے کافی و معتبر ہونے کا کیا معیار ہے؟ انجیل میں ایک فقرہ یہ آتا ہے کہ "تم لوگ زمین کے نمک ہو، پر اگر خود نمک اپنی نمکینی کھودے، تو اسے کس چیز سے نمکین کیا جائے گا"؟ بالکل اسی لہجہ میں ایک متشکک ماہرین سائنس کو مخاطب کر کے کہہ سکتا ہے کہ "تم لوگ مختلف واقعات کی توجیہ و تشریح سائنٹفک قوانین کی بنا پر کرتے ہو، لیکن اگر خود سائنس کی شہادت، مشتبہ و غیر معتبر سمجھی جائے، تو اس کا استناد کس سند سے ثابت کروگے،؟"

یہی وہ سوال ہے جس کے جواب میں برطانیہ کا مشہور فلسفی جان اسٹوارٹ مل (۱۸۰۶ء تا ۱۸۷۳ء) اپنا ضخیم "نظام منطق" پیش کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ مختلف اصناف سائنس یقیناً اسی قدر تنظیم و تشریح کے محتاج ہیں، جس قدر خود وہ متفرق واقعات و جزئیات جن کی تنظیم و تشریح یہ اصناف سائنس کرتے ہیں، اور جو علم یہ فرض پورا کرتا ہے، اس کا نام منطق ہے، سائنس اگر نام ہے جزئیات و معلومات متفرق کے متعلق کلیات و نظریات کا تو منطق اصناف سائنس کے کلیہ یا نظریہ کا نام ہے، مل کی کتاب "نظام المنطق" جس کے متعلق یونان و حکمائے یونان کا مشہور مورّخ گروٹ کہا کرتا تھا کہ "میرے کتب خانے میں بہترین کتاب ہے" اور جس کی مدح و توصیف میں پروفیسر ہکسلی اور سر جان ہرشل جیسے اساتذۂ سائنس کے اقوال موجود ہیں، اس کا موضوع خود مل کے الفاظ میں، سائنٹفک تحقیقات

کے طریق انتاج اور اصولِ استنباط پر ایک مسلسل نظر کرتا ہے" اور مضامین کتاب کی جامعیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعوئی نرا دعوئی ہی نہیں،

عموماً علمائے منطق اپنی تصانیف کا آغاز تصوّر سے کرتے ہیں، تصوّر نام ہو خیالِ منفرد کا یعنی ہر وہ شے جس کا مفہوم ہمارے ذہن میں بیک مرتبہ بلا کسی دوسری شے کی آمیزش کے آسکے، تصور ہو، زید، بادشاہ، انسان: آنا، جانا، مارنا، چلنا، رحم، ہمدردی، عدل، جمہوریت، یہ سب تصورات کی مثالیں ہیں، اس کے بعد وہ تصدیق کی بحث چھیڑتے ہیں، اور تصدیق کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ نام ہے دو تصوّرات کے مجموعہ کا جس سے کوئی مفہوم پیدا ہوتا ہو "زید انسان ہے" "بادشاہ مصروفِ جنگ ہے" "ٹہلنا ایک ورزش ہے" یہ سب تصدیقات ہیں، مِل کا نقطۂ افتتاحی منطقیین کے اس دستورِ عام کے خلاف تصوّر نہیں بلکہ تصدیق ہو، وہ کہتا ہو کہ تصور تو ایک ایسی اصطلاح ہے، جو معنی کی منّت کشی سے بالکل آزاد ہے، تاوقتیکہ وہ بطور تصدیق کے کسی عنصر یا جزوِ ترکیبی کے نہ استعمال ہو، اور در اصل، تصوّر کی حقیقت تو بس اس قدر ہے کہ وہ ایک تجرید ذہنی ہے، جسے کسی تصدیق کے قابل فہم بنانے کے لیے ہمیں ناگزیرانہ استعمال کرنا ہوتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ منطق صرف انھیں چیزوں سے بحث کرتی ہے، جو یقین اور عدم یقین کی موضوع بن سکتی ہیں اور پھر یہ بھی بالکل واضح ہے کہ کوئی مفرد و مجرّد خیال موضوع یقین و عدم یقین نہیں بن سکتا، بلکہ موضوع یقین و عدم یقین تو ہمیشہ کوئی ایسی ہی شے ہو گی، جس کی بابت

کوئی نہ کوئی حکم لگایا گیا ہو۔ "زید" "کتاب" "جمہوریت" میں صدق و کذب کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی، اس لیے یقین و عدم یقین کے موضوع بن ہی نہیں سکتے۔ ان مجرد خیالات کی ہم خواہ کتنی ہی تحلیل و تجزیہ کریں، مگر یہ ہمیشہ بجائے منطق کے، نفسیات[1] کی مشقیں رہیں گی، ان کے جھوٹ یا سچ کی بابت ہم صرف اسی وقت رائے قائم کرتے ہیں، جب ان کے متعلق کوئی واقعہ بیان کریں، "زید انسان ہے" "کتاب ایک معلم غیر ذی روح ہے" "جمہوریت ایک اعلیٰ نظام حکومت ہے" یہ چیزیں صدق و کذب کی موضوع بن سکتی ہیں کیونکہ اب یہ مجرد خیالات نہیں رہی، بلکہ بیانات یا احکام ہو گئے، اس لحاظ سے تصور فی نفسہ کبھی منطق کا مبحث بن ہی نہیں سکتا، بلکہ اس پر اگر منطق میں بحث ہو تو صرف اس حیثیت سے ہو سکتی ہے کہ تصدیقات و قضایا کے لیے تصورات مواد کا کام دیتے ہیں، پس اگر اب تصدیق کی تعریف کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک دعویٰ ہے، جس میں کسی شے پر نفیاً یا اثباتاً کوئی حکم لگایا جاتا ہے، یا دوسرے الفاظ میں تصدیق وہ بیان ہے، جس کے ذریعہ سے ذہن دو اشیائے متصورہ کے درمیان وصل یا فصل قائم کرتا ہے،

اس تعریف کی بنا پر ایک دقیق سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود شے کا کیا

---

[1] نفسیات۔ یعنی سائیکالوجی، جس کے لیے اب تک اردو میں علم النفس والقویٰ کی اصطلاح رائج تھی، راقم سطور کا رسالہ فلسفۂ جذبات اسی علم کے ایک شعبہ پر ہے۔

مفہوم ہی؟ اس کے جواب میں نفسیات سے مدد لینا چاہیے اور اپنی کیفیت نفسی کو تحلیل کرکے دیکھنا چاہیے کہ جب ہم کسی شے کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت ہمارے ذہن میں کیا مفہوم آتا ہے؟ سب سے پیشتر ہم اس شے کو لیتے ہیں، جو فہرست موجوداتِ فلسفیہ میں عنوانِ اول ہی، اور جو اپنی وسعتِ مفہوم کے لحاظ سے معقولات کی دنیا میں اعم الاعمات کا درجہ رکھتی ہے، یعنی جوہر، مگر فلاسفہ نے جوہر کی بھی دو قسمیں کی ہیں، جوہر مادی یا مادہ، اور جوہر روحانی یا روح اب ہم ان ہر دو اشیاء کے تصورات کی الگ الگ تحلیل کرتے ہیں،

پہلے جواہر مادی میں سے مثال کے لیے اس میز کو جو ہمارے سامنے رکھی ہی، لیتے ہیں، اس کے تصور پر غور کرنے سے پاتے ہیں، کہ اس کا رنگ بادامی ہی شکل میں مستطیل ہے، زمین سے چند فٹ بلند ہے، چند فٹ طویل و عریض ہی، ہم سے اتنے فاصلہ پر ہے، وغیرہ مگر خوب غور کرکے دیکھو کہ ان سب کا ماحصل صرف اس قدر نکلتا ہی، کہ اس سے ہمارے اعصاب بصری ایک خاص طرز پر متاثر ہوتے ہیں، ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ اس میں کچھ وزن ہی مگر اس کا منشاء بھی اسی قدر ہی کہ اس سے ہمارے عضلات ایک خاص تہج پر متاثر ہوتے ہیں، اور پھر ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ یہ سخت اور ٹھوس ہی، مگر اس کا مفہوم بھی اس سے زائد کچھ نہیں نکلتا، کہ وہ ایک دوسری طرز پر بھی ہمارے عضلات کو متاثر کر رہی ہی، غرض اس طرح میز کے جس قدر اعراض بھی فرض کیے جائیں ان سب کا ماحصل بالآخر یہی نکلے گا، کہ ہمارا نفس اس سے فلاں فلاں طرز پر متاثر ہو رہا ہے، اب فرض کرو کہ تھوڑی دیر کے لیے میز سے اس کے خواص

کیمیائی و میکانکی سلب ہو گئے، تو ہمارے پاس اس کے محسوس کرنے، یا ہمارے علم میں اس کے آنے کے کیا ذرائع باقی رہ جاتے ہیں؟ فرض کرو کہ اس کی شکل و صورت، جسامت، رنگ و وزن وغیرہ کوئی خصوصیت ہم محسوس نہیں کر رہے ہیں، اور ہمارے آلاتِ حواس اس سے کسی انداز پر بھی متاثر نہیں ہو رہے ہیں، تو اس کا وجود ہی اس مادی دنیا میں کیونکر ہمارے علم میں آ سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ کسی طرح ہی نہیں، ایسی صورت میں ہمارے لیے اس کا وجود، اس کے عدم سے کسی طرح ممتاز نہیں ہو سکتا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی مادی شے کا وجود، اس کی محسوسیت مترادف الفاظ ہیں، اس بنا پر کہہ سکتے ہیں، کہ مادہ جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے، احساسات (یا امکانی احساسات) کے مجموعہ کا نام ہے، اور جہاں تک خود اس کی ماہیت کا تعلق ہے، وہ ایک مجہول الماہیت وجود ہے جو ہم میں احساسات کی برانگیختگی کا باعث یا کم از کم، ان کا موقع و محل ہوتا ہے:-

اس کے بعد جب ہم جوہر روحانی یعنی نفس یا روح کی تحلیل کرتے ہیں تو بھی ایسے ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں مل کہتا ہے:-

"جس طرح مادہ کے متعلق ہمارا تصور برانگیختگی احساسات کی ایک نامعلوم علت کا تصور ہے، اسی طرح کا تصور بھی ان احساسات کی قبول کرنے والی ایک نامعلوم ہستی کا تصور ہے ... ... جس طرح مادہ وہ مجہول الماہیت ہستی ہے، جو احساسات کو برانگیختہ کرتی ہے، اسی طرح روح وہ مجہول الماہیت جو ان احساسات کا محلِ وقوع ہے ... ... ہمیں اپنے نفس کے بارے میں

جس شے کی اطلاع ہو، وہ صرف، گویا حالتِ شعور کی ایک ڈوریا لڑی ہو، یعنی مرکب و مخلوط احساسات، جذبات، تصورات اور ارادوں کا ایک تسلسل ہے اور بس، یہ بے شبہہ بالکل صحیح ہے، کہ ہم اپنے میں ایک ایسی شے کا وجود پاتے ہیں جسے اپنی "ذات" یا اپنی "رُوح" سے موسوم کرتے ہیں، ہمارے متفرق احساسات وخیالات سے علاحدہ و ممتاز ایک شے ہو، اور جس کے متعلق ہمارا یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ خود کوئی تصور نہیں، بلکہ تصورات کی حامل ہے...... لیکن وہ شے جسے خواہ ہم اپنی ذات ہی سے کیوں نہ تعبیر کریں، فی نفسہٖ کیا ہے، اس کے جاننے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں، بجز اس کے کہ ہم یہ کہنے پر قناعت کریں کہ وہ ہماری کیفیاتِ شعوری کے تسلسل کا نام ہے۔"

تصوراتِ بالا کی تحلیل سے معلوم ہوا کہ جہاں تک انسانی علم کا تعلق ہے تمام جواہر کی، خواہ وہ مادّی ہوں یا روحانی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وہ احساسات و کیفیاتِ شعوری کا مجموعہ ہیں، مادّہ ان کا محرّک ہوتا ہے اور رُوح اُن کی حامل ہوتی ہے۔

جب یہ حشر جوہر کا ہوا جس کو فلاسفہ قائم بالذات تسلیم کرتے آئے ہیں، تو اعراض کا مستقل و ذاتی وجود کوئی تسلیم نہیں کرتا، وہ تو بدرجۂ اولیٰ محض اضافی اور اپنے وجود کے لیے ایک صاحبِ شعور کے احساسات پر مشروط اور اس کے تابع ثابت ہوں گے، نتیجہ یہ نکلا کہ کل موجوداتِ عالم جو ہمارے تجربہ میں آتے ہیں، خواہ جوہر ہوں یا عرض، تمام تر ہماری کیفیاتِ شعوری پر مشتمل، اور انھیں سے خود مرکب ہیں، اور ہمیں جو شے دریافت ہوسکتی ہے، وہ صرف اپنے ہی شعور کے تغیرات

ہیں، نہ کہ موجوداتِ عالم کی اصلی کنہ و ماہیت۔ پس ایک ماہرِ سائنس کا فرض تو یہی یہ ہو کہ اپنی توجہ محض مظاہرِ فطرت کے علل و نتائج کی دریافت تک محدود رکھے اور فلاسفہ کی طرح ماہیت و کنہ کے انکشاف کے درپے نہ ہو۔

منطقِ ارسطو میں ایک معرکۃ الآرا بحث مقولاتِ عشر کی تھی: ارسطو نے کہا تھا کہ ہم جس قدر بھی الفاظ بول سکتے ہیں، وہ مفہوماتِ ذیل ہی میں سے کسی نہ کسی پر دلالت کریں گے،

۱۔ جوہر (ذات) مثلاً، انسان، زید،

۲۔ کم (مقدار) مثلاً، ساڑھے پانچ فٹ لانبا،

۳۔ کیف (صفت) مثلاً، عالم، حسین،

۴۔ اضافت (تعلق و نسبت) مثلاً، اس سے بڑا ہے، اس کا نصف ہے، اس کا دوگنا ہے

۵۔ این (مکان) مثلاً، اسٹیشن پر، اسکول میں،

۶۔ متیٰ (زمانہ) مثلاً، آج، اس وقت، پہلی اکتوبر،

۷۔ وضع (ہیئت) مثلاً، کرسی پر بیٹھا ہے،

۸۔ ملک مثلاً، مسلح ہے، لباس سے آراستہ ہے،

۹۔ فعل مثلاً، پڑھتا ہے،

۱۰۔ انفعال مثلاً، پڑھایا جاتا ہے،

ارسطو کی تعلیم دو ہزار سال سے زائد تک دنیا میں جاری رہی، اس ساری مدت میں غالباً باستثنائے کینٹ کسی نے اس کی تنقید و تحقیق نہ کی، لیکن مل

کہتا ہے کہ ارسطو کی اس اسکیم میں متعدد خامیاں ہیں، جن میں سے دو خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں
(۱) اوّلاً یہ کہ اس کی بنائے تقسیم کسی صحیح معیار و اصول پر نہیں، بلکہ سطحی و عامیانہ طور پر موجودات کے چند اصناف قرار دے لیے ہیں، جس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص جنس حیوان کو ان انواع میں تقسیم کرنے لگے، انسان، چوپایے، گھوڑے، اور گدھے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایک ہی شے متعدد عنوانات کے تحت میں داخل ہو جائے گی، جو ایک سخت منطقی نقص ہے، چنانچہ اسی تقسیم میں جو چیزیں کم اور کیف کے اندر داخل ہیں، وہ اضافت کے زیر عنوان بھی آسکتی ہیں، اسی طرح مِلک کا عنوان سرے سے فضول ہو یا پھر وضع اور این میں بھی کوئی معنوی اختلاف نہیں۔
(۲) ثانیاً یہ تقسیم اس حیثیت سے بھی ناقص ہے کہ بعض اصناف موجودات اس میں سرے سے چھوٹ گئے ہیں، مثلاً تمام کیفیات شعوری نشاط، الم غم و مسرت، مروّت و رحم، خوف، غضب، تصوّر، تخیل وغیرہ کہ یہ چیزیں ارسطو کے عنوانات میں سے کسی کے تحت میں نہیں آتیں

اس کے بعد مل نے خود اپنی اسکیم پیش کی ہے جو حسب ذیل ہے،

(۱) کیفیاتِ شعوری

(۲) جوہر

(۳) عارض (اس کی تین صورتیں ہیں)

(ا) کیف

(ب) کم

(ج) اضافت

مل کی یہ تقسیم موجودات بجائے خود مکمل و جامع ہے، پہلے اس نے صحیح اصول پر تمام موجوداتِ عالم کو دو حصوں میں تقسیم کیا، ایک وہ جن کا وجود خارجی ہے، دوسرے وہ جن کا وجود محض ذہنی ہی، آخر الذکر اس نے کیفیات شعوری سے تعبیر کیا، اول الذکر کے پھر دو حصے کر دئے اولاً وہ چیزیں جو قائم بالذات ہیں، یعنی جواہر، ثانیاً وہ جو اپنے وجود کے لیے اوّل الذکر کے محتاج ہیں یعنی اعراض، اب اعراض کی تین قسمیں ہیں جن سے باہر کسی عرض کا ہونا ممکن نہیں، یا تو وہ عرض کسی جوہر کی صفت ہوگی اسے مل نے کیف سے موسوم کیا، جو ارسطو کے متعدد عنوانات مثلاً کیف، فعل، انفعال، ملک، وضع پر حاوی ہے، یا اس کی تعداد و مقدار بیان کرے گی، جس کے لیے اس نے عنوانِ کم قائم کیا ہے، اور یا پھر اس کے ذریعہ سے دو چیزوں کے باہمی تعلق و نسبت کا اظہار ہوگا، مثلاً لفظ والد، کہ یہ ہمیشہ اپنے لفظ مقابل اولاد پر دلالت کرے گا یا لفظِ حاکم، کہ اس میں ہمیشہ اس کا مقابل مفہوم، محکوم، مخفی رہے گا، وقس علیٰ ہذا، غرض اس طرح کائنات کی کسی ہستی کو بھی لو، وہ مل کے ان عنوانات خمسہ میں سے کسی نہ کسی کے ماتحت جگہ پائے گی،

لیکن اسی کے ساتھ مل نے ارسطو کے مقالات پر جو نکتہ چینی کی ہے،

وہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں، مثلاً وہ کہتا ہے کہ مقولۂ وضع و مقولہ این معناً ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، لیکن یہ کسی طرح صحیح نہیں، مقولۂ این کسی شے کے صرف محل و مقام کا پتہ دیتا ہے، زید جہاز پر ہے، عمرو مکان کے اندر ہے، وہ لکھنؤ میں رہتا ہے، یہ سب مقولہ این کی مثالیں ہیں، مگر اس امر کا مطلق پتہ نہیں چلتا کہ وہ شے کس وضع اور کس ہیئت میں ہے، زید اگر جہاز پر ہے تو بیٹھا ہے یا کھڑا؟ عمرو مکان کے اندر ہے تو چارپائی پر لیٹا ہے یا کرسی پر بیٹھا؟ اس طرح کے سوالات کا مقولہ این سے مطلقاً جواب نہیں ملتا، ان کے حل کرنے کے لیے ارسطو کے نظام تقسیم میں ضروری تھا کہ ایک علاحدہ مقولہ وضع کیا جائے اور اسی کا نام مقولۂ وضع ہے، اس سے قطع نظر کرکے مل کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ارسطو کی فہرست میں بعض اصناف موجودات سرے سے چھوٹ گئے ہیں، لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں کیفیات شعوری ارسطو کے اصول کے مطابق، اس کے مقولۂ جوہر کے تحت میں بلا دقت آسکتے ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ مل کا نقطۂ خیال ارسطو سے بالکل مختلف ہے، اور دونوں کی تقسیمات اپنے اپنے نقطۂ خیال کے مطابق، اور بجائے خود بالکل صحیح ہیں، مل نے کائنات کو مختلف طبقات و اصناف میں تقسیم کرنا چاہا اور اس میں کامیاب رہا، ارسطو کا مقصد یہ نہ تھا، ارسطو کے پیش نظر یہ مسئلہ تھا کہ جملوں میں جتنے اور جس قسم کے مبتدا ہوتے ہیں ان کی خبر کن کن عنوانات سے نکل سکتی ہے؟ اس کا جواب اس نے دیا کہ دس طریقوں پر، یعنی یا تو وہ خبر

کوئی اسم ہوگی، جس کے لیے اس نے مقولۂ جوہر رکھا، یا وہ خبر کوئی صفت ہوگی جس کے لیے اس نے مقولہ کیف، کم، و اضافت قائم کیے، یا وہ خبر کسی فعل کی شکل میں ہوگی، جس کے واسطے اس نے مقولات وضع، ملک، فعل، انفعال رکھے، اور یا پھر قواعد زبان کے لحاظ سے ہم اس خبر کو متعلق فعل کہیں گے، جس کے لیے اس نے مقولات متیٰ و این قرار دیے، یہ اسکیم جدول ذیل کی مدد سے بآسانی سمجھ میں آئے گی۔

اصطلاحات نحوی	اصطلاحات منطقِ ارسطو
اسم	مقولۂ جوہر[۱]
صفت	مقولات کیف[۲] و کم[۳] و اضافت[۴]
فعل	مقولات وضع[۵]، ملک[٦]، فعل[۷] و انفعال[۸]
متعلق فعل	مقولات متیٰ[۹] و این[۱۰]

اب اس حیثیت سے ارسطو کے نظام مقولات پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر صرف و نحو کے اصطلاحات جامع و مکمل ہیں، تو ارسطو کے مقولات بھی ہیں اور اسی قدر ہیں، جتنے کہ ایک دوسرے کے نقطۂ خیال سے مل کے

یہاں تک مل نے موجودات کی جو تقسیم کی، اور منطقی نقطۂ خیال سے ان پر جس طرز سے نظر کی، اس کا ذکر تھا، اس کے بعد قابل ذکر مسئلہ مل کی وہ تنقید ہی جو اس نے منطق مروّج کے قائم کردہ معیار استدلال یعنی قیاس پر کی۔ قیاس منطق قدیم کی اصطلاح میں وہ عمل فکری ہی، جس کے ذریعہ سے ہم دو قضایا کی وساطت سے ایک تیسرے قضیے پر پہنچتے ہیں، جو اُن کے

مساوی یا ان سے کم وسیع ہوتا ہے، قیاس نام ہے، ایک قضیے کے استنباط کا، دو قضیوں کی وساطت سے جو اسی قدر عام و وسیع یا اس سے زائد عام و وسیع تر ہوتے ہیں۔

"کل انسان فانی ہیں"

"زید انسان ہے"

"لہٰذا زید فانی ہے"

یہ ایک نمونہ ہے قیاس کا، اور قدیم منطق کا دعویٰ ہے کہ اصولاً ہر استدلال کو اسی قالب میں ڈھلنا چاہیے،

اس مثال میں ناظرین نے دیکھا ہوگا، کہ پہلے ہم نے تمام انسانوں کے متعلق ایک عام دعویٰ کیا، اس کے بعد ہم نے اسی پر ایک دوسرے دعوے کا اضافہ کیا جو ایک فرد خاص کے متعلق تھا، اور پھر ہم نے اُس خصوصیت کو جو مقدمۂ اوّل میں تمام افراد انسانی کے متعلق بیان کی گئی تھی، ایک فرد خاص کے ساتھ منسوب کر دیا، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نتیجہ میں ہم نے کوئی نئی بات پیدا نہیں کی، بلکہ صرف عام سے خاص کو پہنچ گئے، اور مقدمۂ اوّل میں جو شے مخفی و مقدّر تھی، اُسے نتیجے میں واضح و آشکارا کر دیا کیونکہ جب ہم نے یہ کہا کہ "کل انسان فانی ہیں" تو اس کے اندر زید بھی لازمی طور پر آگیا کہ وہ بھی انسان ہے، گو یہاں ہم نے صراحۃً نام نہ لیا ہو، پس نتیجۂ قیاس میں ہم اس سے کچھ زیادہ نہیں کرتے، کہ زید کے نام کی تصریح کے ساتھ اس کے فانی ہونے کا اعادہ کر دیتے ہیں، ورنہ بلا تصریح اسم اس کے

فانی ہونے کو تو ہم مقدمہ اولیٰ میں تسلیم ہی کر چکے ہیں۔

تو کیا استدلال کا عام مروج طریقہ مہمل ہے؟ کیا منطق قیاسی محض تحصیل حاصل کے مترادف ہے؟ کیا قیاس سے ہمارے علم میں کچھ بھی اضافہ نہیں ہوتا؟ سرسری نظر میں بے شک ایسا ہی معلوم ہوتا ہے، لیکن مل کی تسکین اس سے نہیں ہوتی، وہ اس سوال کا ایک بالکل مختلف جواب دیتا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ زید جس کی بابت ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں، کہ وہ فانی ہے، ہنوز زندہ ہے اور اس لیے مشاہدے کی بنا پر کوئی شخص اس کے فانی ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا، لیکن اسی کے ساتھ ہم استدلال قیاسی کی مدد سے اس نتیجہ پر یقینی طور سے پہنچ جاتے ہیں کہ وہ ایک روز فنا ہوگا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ قیاس کی مدد سے ہم جدید نتائج تک پہونچتے ہیں، اور معترضین کا یہ خیال واقعیت پر مبنی نہیں کہ قیاس کے نتیجے میں صرف مقدمۂ اولیٰ کی تکرار، تصریح اسم کے ساتھ ہوتی ہے، غرض قیاس کی وساطت سے ہم جدید نتائج تک تو بہرحال پہنچتے ہیں البتہ محل نظر جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ آیا اس نئے نتیجے کا اصل مواد صرف مقدمۂ اوّل سے حاصل ہوتا ہے، یا کہیں اور سے؟

عام منطقیین شق اوّل کو اختیار کرتے ہیں لیکن اس مسئلہ پر (جیسا ابھی گذر چکا) ایک مہلک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں ہم نے ایک مخفی و مقدر شے کو محض آشکار کر دیا، اس میں انتاج و استنباط کیا

ہوا، بلکہ بعض معترضین تو ترقی کر کے یہاں تک کہہ جاتے ہیں، کہ یہ طریقہ استدلال فضول و بے کار ہی نہیں، بلکہ قطعاً مغالطہ آمیز ہے کیونکہ جب ہم نے دعویٰ یہ کیا کہ "زید فانی ہے"، اور اس پر دلیل یہ پیش کی کہ "کل انسان فانی ہیں" تو جو شئے ہمیں ثابت کرنا تھی، اُسی کو ہم نے بطور ثبوت پیش کر دیا، اور اس طرح ہم اس مشہور مغالطے کے مرتکب ہوئے جس کا نام مصادرۃ علی المطلوب ہے! (PETITIO PRINCIPII) ہے یعنی دعویٰ ہی کو بطور دلیل و ثبوت پیش کر دیا، اس لیے مل نے شق ثانی قبول کی، وہ کہتا ہے کہ اس جدید نتیجے کے مواد کا اصل ماخذ مقدمہ اوّل نہیں، بلکہ ہمارا یقین ہے، کہ زید کے اسلاف، ہمارے اسلاف، نیز وہ تمام اشخاص، جو ان کے معاصر تھے، گذشتہ زمانہ میں وفات پا چکے ہیں، اس واسطے زید بھی، جو اپنی خصوصیات اساسی کے لحاظ سے بالکل ان کے مشابہ و مماثل ہے، وفات پائے گا، پس ہمارے نتیجہ کی اصل شہادت، مقدمہ اوّل (کبریٰ) نہیں، بلکہ تجربہ و تاریخ ہے، جس کے ماحصل کو ہم نے بغرض ایجاز و اختصار ایک کلیے کی صورت (کبریٰ) میں بیان کر دیا عمرو، بکر، وغیرہ متعدد افراد کو ہم نے خود مرتے دیکھا، اور بے شمار افراد کی موت کا ہمیں نہایت معتبر ذرائع سے علم ہوا، پس ہم نے اپنی ان معلومات، اپنے اس یقین کو اس کلیے کی صورت میں جمع کر دیا، اور اب آیندہ جو کچھ نتائج مستنبط ہوں گے، ان کا اصل ماخذ ہمارا یہ یقین ہو گا، جو جزئیات (یعنی متعدد مثالوں سے علاحدہ علاحدہ) حاصل ہوا ہے، نہ کہ قضیۂ کلیہ، جو صرف ایک یادداشت یا خلاصہ کا کام دیتا ہے، اس بنا پر، درحقیقت تمام استنباطات

کی بنیاد مطالعۂ جزئیات ہے، اور ہر جدید نتیجے میں ہم بعض جزئیات ہی سے بعض دوسرے جزئیات تک پہنچتے ہیں۔

خود مل کے الفاظ قابل مطالعہ ہیں۔

"جتنے قضایائے کلیہ ہوتے ہیں ان کی حیثیت صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ رجسٹر ہوتے ہیں، جن میں ہم نے اپنے جزئی تجربات کا خلاصہ درج کر لیا ہے، اور جن سے ہمیں آئندہ اخذ نتائج میں سہولت ہوگی، پس ہر قیاس کے مقدمۂ اول کی یہی حیثیت ہوتی ہے، اور جو نتیجہ نکالا جاتا ہے، وہ اس سے نہیں، بلکہ اس کے مطابق سے نکالا جاتا ہے، منطقی حیثیت سے اس کا اصل ماخذ صرف وہ جزئی واقعات ہوتے ہیں، جن کے استقراء سے قضیۂ کلیہ قائم کیا جاتا ہے، یہ متفرق نظائر یہ جزئیات، ممکن ہے کہ ذہن سے محو ہو جائیں، لیکن ان کا ملخص جو درج رجسٹر ہوتا ہے، باقی رہ جاتا ہے، جس سے ان کی تفصیلات کا تو پتہ نہیں لگتا، مگر اس میں ان کے وہ عام خصوصیات تمام تر محفوظ رہتے ہیں، جن کی بنا پر ہم ان کے مماثل واقعات کے متعلق صحیح طور پر استنباط نتائج کر سکتے ہیں، اب ہم قیاس کے ذریعہ سے جو نتیجہ نکالتے ہیں وہ گو براہ راست اسی خلاصہ مندرجہ رجسٹر سے ماخوذ ہوتا ہے لیکن در حقیقت وہ نتیجہ نکلتا ہی، ان محو شدہ فراموش شدہ جزئیات سے جن کا خلاصہ اس وقت ایک کلیہ کی صورت میں ہمارے پیش نظر ہے، اس بنا پر انتاج صحیح کے لیے یہ بھی ضروری ہی، کہ اس کلیہ کی تعبیر و تفہیم میں کوئی غلطی نہ ہو چنانچہ منطقیین نے صحت قیاس کے لیے جو حسب ذیل شرائط مقرر کیے ہیں؛

ان سب کا یہی مقصود ہے۔"

اس سے واضح ہو گیا ہوگا کہ قیاس کی یہ تعریف، کہ وہ کلیات معلوم سے جزئیات مجہول تک پہنچنے کا نام ہے، صحیح نہیں، بلکہ صحیح طور پر یوں کہنا چاہیے کہ استنباط نتائج میں ہم جزئیات معلوم سے جزئیات مجہول تک پہونچتے ہیں، چنانچہ عملی زندگی میں قیاس کی اسی تعریف کی تصدیق ہر ہر قدم پر ہوتی ہے، فرض کرو، کہ ایک ڈاکٹر کسی قریب الموت مریض کو دیکھنے جاتا ہے، اسے اپنی تعلیم اور گذشتہ تجربات کی بنا پر معلوم ہے کہ جب بعض خاص علامات کسی مریض میں پائے جاتے ہیں، تو اس کی موت قریب الوقوع ہوتی ہے، اب ممکن ہو کہ ڈاکٹر اپنے مافی الضمیر کو ان الفاظ میں ادا کرے کہ "وہ کل مریض جو فلاں فلاں علامات رکھتے ہیں، قریب مرگ ہوتے ہیں" لیکن یہ صرف زبان کا طرز ادا ہے، ورنہ اُسے واقعیت کی رو سے جس شے کا علم ہے وہ صرف اس قدر ہو کہ اس وقت تک اس کے علم میں جتنے مریض اُن خاص علامات کے ساتھ آئے ہیں، انھوں نے جلد وفات پائی ہو، اور اس سے وہ یہ قیاس قائم کرتا ہو، کہ چونکہ یہ مریض چند خاص حیثیات سے، ان گذشتہ مریضوں کے بالکل مشابہ اور مماثل ہو اس لیے یہ بھی قریب مرگ ہو، یہ حقیقت بالکل واضح اور مسلم ہو کہ اسے اپنے موجودہ زیر علاج مریض، یا آئندہ مریضوں کی بابت کوئی تجربہ نہیں، بلکہ وہ جو کچھ علم رکھتا ہو صرف گذشتہ مریضوں کا رکھتا ہے، البتہ محض زبان میں سہولت اور تقریر میں اختصار کی غرض سے وہ گذشتہ اور آئندہ مریضوں کے درمیان کسی فرق کا اظہار نہیں کرتا، اور لفظ

"کل" یا "تمام" کا استعمال کرتا ہے، حالانکہ اس کا مدعا ہمیشہ یہ رہتا ہے کہ وہ اپنے تجربات سابقہ کے اعتماد پر، ماضی و مستقبل کے درمیان مماثلت فرض کرکے آیندہ کے بابت احکام لگا رہا ہے۔

"اُسی طرز استنباط کا نام استقرا ہے مل کے الفاظ میں استقرا، وہ عمل فکری ہے جس کی وساطت سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں، کہ جو کچھ ایک یا چند حالات میں صحیح ثابت ہوا ہے۔ وہ ان تمام حالات میں جو بعض حیثیات سے ان گذشتہ حالات کے مماثل ہیں صحیح ثابت ہوگا"!

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ استقرائی نتائج کا اصل الاصول ہمارا یہ عقیدہ ہے، کہ جن علل کے جو معلول گذشتہ زمانہ میں پیدا ہو چکے ہیں، اُن سے ہمیشہ وہی پیدا ہوتے رہیں گے، گویا ماضی و مستقبل دونوں ایک ہی قانون کے پابند ہیں، یا دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے، کہ نوامیس فطرت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، بلکہ جو قوانین قدرت آج سے دس لاکھ برس پیشتر عمل کرتے تھے، آج بھی بعینہٖ اُسی طرح عامل ہو رہے ہیں، دراصل یہی وہ کلیہ ہے۔ جس پر آکر ہمارے تمام استقراآت، تمام استنباطات، اور تمام استدلالات کا سرا منتہی ہوتا ہے۔ اور یہی وہ اصول اولین ہے، جس پر ہم محض منطقی اشکال میں نہیں، بلکہ

لے اور یہی وہ مقام ہے جہاں مل جیسے متشکک و ملحد کو بھی ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔

اپنی زندگی کے ہر جزئی سے جزئی واقعہ میں، عمل کرتے ہیں، ایک عامی سا عامی شخص بھی آگ کے نزدیک جانے ڈرتا ہے اور پورا یقین رکھتا ہے کہ وہ جلائے گی، یہ خیال نہیں کرتا، کہ گو اب تک وہ جلاتی آئی ہے، مگر شاید آئندہ نہ جلائے ایک جاہل سے جاہل شخص بھی دریا میں کود پڑنے کا نتیجہ پورے یقین کے ساتھ ہلاکت جانتا ہے، اسے یہ خیال نہیں گزرتا کہ اگرچہ آج تک پانی برابر غرق کرتا رہا ہے، مگر اب شاید اس کی خاصیت تبدیل ہو گئی ہو، غرض ہماری زندگی کا سارا کاروبار، بلا کسی قید و استثناء کے، اسی اصول، یعنی نظام فطرت کی یک رنگی اور نوامیس فطرت کی یکسانیت پر چل رہا ہے۔

لیکن اس مبحث میں ایک غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے اس اعتماد یک رنگی فطرت میں، اختلافِ مدارج کیوں ہے؟ بہ الفاظ دیگر، اس کی کیا وجہ ہے، کہ کسی موقع پر تو ہم قوانینِ قدرت کی ہمہ گیری کو قطعاً ناقابل تغیر اور اٹل سمجھتے ہیں، مگر کسی موقع پر ہم ان میں مستثنیات کا وجود بھی تسلیم کرتے ہیں؟ فرض کرو، ایک سیاح دور دراز ممالک کی سیاحت سے واپس آکے ہم سے کسی خاص جزیرہ کی بابت یہ بیان کرتا ہے، کہ وہاں طوطے سفید رنگ کے ہوتے ہیں، ہم اس روایت کو بغیر پس و پیش کے یقین کر لیتے ہیں، حالانکہ آج تک ہمارے تجربہ میں کوئی سفید طوطا نہیں آیا تھا، اور ہم اب تک یہی سمجھتے تھے کہ طوطوں کا رنگ ہمیشہ سبز ہوتا ہے، لیکن اگر وہی سیاح یہ روایت بیان کرتا ہے کہ فلاں جزیرہ کے باشندوں کے سر اُن کے شانہ سے بلند نہیں، بلکہ شانہ سے نیچے ہوتے ہیں، تو ہم اس روایت کے تسلیم کرنے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

آخر اس اختلاف کی کیا وجہ ہے؟ ہمارے موجودہ تجربات سے جس طرح ایک بیان دور ہے، اسی طرح دوسرا بھی ہے، پھر اس کا کیا باعث ہے کہ پہلی روایت کو تو ہم قبول کر لیتے ہیں، اور دوسری سے انکار کرتے ہیں؟ کیا ہمارا یہ طرز عمل، ہمارے دعوے مذکورۂ بالا کے منافی نہیں؟

مل اس کے جواب میں کہتا ہے، کہ نہیں یہ طرز عمل یک رنگی فطرت سے متناقض نہیں، بلکہ عین اس کے مطابق ہے، یہ صحیح ہے، کہ اب تک طوطوں کا رنگ ہمیشہ سبز مشاہدہ کیا گیا ہے، لیکن خود ہمارا وسیع تر تجربہ ہی ہمیں بتاتا ہے کہ لون حیوانات ایک تغیر پذیر شئے ہے، مختلف انواع حیوانات کے مختلف الوان ہوتے ہیں، بلکہ ایک ہی نوع کے مختلف افراد کے مختلف رنگ ہوتے ہیں، ایک ہی کتے کی چند بچے ہوتے ہیں، کوئی سیاہ ہوتا ہے کوئی سفید، اور کوئی ابلق، یہی حال، چرند و پرند، تمام حیوانات کا ہے، اس لیے جب ہم نے یہ روایت سنی، کہ ایک نوعِ حیوان کا رنگ اس سے مختلف پایا گیا، جو اب تک ہمارے مشاہدہ میں آرہا تھا تو اس سے ہمارے اصولِ کلیہ کی مطلق تردید نہیں ہوئی، بلکہ یہ خبر تو ہمارے اس تجربے کے عین مطابق ہے، کہ ایک ہی نوع کے بعض حیوانات اپنے ہم نوع بعض دوسرے حیوانات سے (خصوصاً جبکہ ان کے درمیان اختلافِ وطنیت بھی ہو) مختلف اللون ہوتے ہیں۔ بخلاف اس کے دوسری روایت ہمارے تجربات متحدہ کی معارض ہے، نہ صرف نوعِ انسان میں بلکہ ساری جنس حیوان میں ہم نے ہمیشہ یہ پایا ہے کہ سر، شانہ سے اوپر ہوتا ہے، اور اس کے مخالف ایک

مثال بھی اب تک ہمارے تجربے میں نہیں آئی، پس اس روایت کی صحت سے انکار کرنے پر، ہم اس لیے حق بجانب ہیں، کہ یہ ہمارے مذکورۂ بالا اصولی کلیہ، یعنی یک رنگی نظام فطرت کے متناقض ہے، اور بالآخر ہمارا وہی دعویٰ صحیح ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے تمام نتائج اور ہمارے تمام مسلمات و معتقدات کی اصل بنیاد اس کلیہ پر ہے کہ نظام فطرت ناقابل تغیر ہے، اور قوانین قدرت میں تغیر و تبدل کو دخل نہیں، مِل اور مِل کے پیرووں کو اس جواب پر بڑا ناز ہے، حالانکہ اس پر بھی یہ جرح ہو سکتی ہے کہ اختلافِ لون ہی کی طرح حیوانات کی جسمانی ساختوں میں بھی فرق و اختلاف تو ہمارے تجربہ سے باہر نہیں!

مِل کی کتاب کا شاید سب سے زیادہ مجتہدانہ حصہ وہ ہے، جس میں اس نے قانون تعلیل یا سببیت سے بحث کی ہے، فلاسفہ و الہئیین نے علّت کی عجیب و غریب تعریفات کی ہیں، اور اس کی جو اقسام قرار دی ہیں، وہ ان سے عجیب تر ہیں، مِل کو ان کا ایک حرف تسلیم نہیں، وہ علت کا صرف وہ وجود تسلیم کرتا ہے، جو تجربہ سے ماخوذ ہو، اور اس لیے جو علل اس کو مسلم ہیں، ان کا دائرہ صرف مادّیت تک محدود رہا ہے، علت کی جو تعریف عموماً قرار دی گئی ہے، وہ یہ ہے، کہ وہ، وہ واقعہ مقدم ہے جو کسی واقعۂ مؤخر سے فوراً پیشتر ہمیشہ صدور میں آتا ہو، لیکن مِل نے عام شاہراہ سے ہٹ کر اس کی تعریف الفاظ ذیل میں کی:۔

"علت ان تمام شرائط، ایجابی وسلبی کے مجموعہ کا نام ہے، جن کے اجتماع پر کوئی دوسرا واقعہ ہمیشہ صدور میں آتا ہے۔"

لیکن اس پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ہر معلول کے وقوع سے پیشتر بے شمار واقعات مجتمع ہوتے ہیں، جن میں سے بکثرت ایسے ہوتے ہیں، جنھیں اس معلول کے وقوع سے مطلق سروکار نہیں ہوتا، حالانکہ علت کا اطلاق صرف انہیں واقعات پر ہو سکتا ہے، جو کسی نہ کسی حیثیت سے اس معلول کے وقوع میں معین ہوئے ہوں، پس بے تعلقات واقعات کو اصل مسببات سے علاحدہ و ممتاز کرنے کی کیا صورت ہے؟ فرض کیا کہ ایک شخص ہفتہ کے روز کوٹھے سے گرا، اور مر گیا، اس کی موت ایک معلول ہے، اب اس معلول کے پیش رو واقعات کا احصار کیا جائے گا، تو اس میں یہ واقعہ بھی شامل کرنا پڑے گا، کہ ہفتہ کا دن تھا، حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ اس شخص کی موت کے وقوع میں ہفتہ کے روز ہونے کو مطلق دخل نہیں، پس اس کا کیا طریقہ ہے، کہ ایسے غیر متعلق اور محض اتفاقی متقدم واقعات کو حقیقی علل سے ممتاز رکھا جائے؟

اس کے جواب میں مل شناخت علل کے چند قواعد پیش کرتا ہے، کہتا ہے، کہ جب کسی واقعہ کی علت کی تحقیق کرنا ہو تو قوانین ذیل کی مدد سے اس کا بہ آسانی انکشاف ہو جائے گا، ذیل میں وہ قوانین تقریباً مل ہی کے الفاظ میں مثالوں کے اضافہ کے ساتھ درج کیے جاتے ہیں:

(۱) طریق طرد[1]

جب واقعہ زیر تحقیقات کی دو یا زائد مثالوں میں ایک ہی شے مشترک ہوتی ہے تو وہی مشترک شے اس واقعہ کی علت (یا معلول) ہو گی "

فرض کیا ہمیں تحقیق اس مسئلہ کی منظور ہے کہ منجمد چیزیں سیال اور سیال چیزیں ہوائی کیونکر بن جاتی ہیں؟ جب ہم بہت سی چیزوں پر اس کا تجربہ کر لیتے ہیں، تو بالآخر معلوم ہوتا ہے، کہ گو اجسام زیر تجربہ باہم بالکل مختلف اقسام کے تھے، اوقات تجربہ بھی مختلف تھے، لیکن جو واحد شے تمام تجربات میں مشترک تھی، وہ اُن اجسام کو حرارت پہنچانا تھی، اس سے نتیجہ یہ نکلا، کہ واقعۂ زیر تحقیق کی اصل علّت حرارت ہے،

(۲) طریقِ عکس،

---

[1] جب ابتداءً ۱۹۱۹ء میں یہ مضمون رسالہ الناظر میں شائع ہوا ہے، اس وقت مل کے قوانین استقراء کے لیے قانونِ اشتراک و قانونِ افتراق وغیرہ کے الفاظ اپنے دل سے گڑھ کر لکھے گئے تھے، بعد کو علم ہوا، کہ مسلمان مصنفین، خصوصاً اصول فقہ پر لکھنے والے، ان تمام چیزوں کے لیے صدیوں پیشتر سے اصطلاحیں وضع کر چکے ہیں، چنانچہ اب انھیں قدیم اصطلاحوں کو لے کر مضمون ہذا میں مناسب ترمیم کر دی گئی ہے۔

"جب دو مثالیں ہوں، جن میں سے ایک میں ایک واقعہ موجود ہو، اور دوسری میں نہ ہو، اور ان دونوں مثالوں میں تمام حالات مشترک ہوں بجز ایک خاص شے کے، جو پہلی مثال میں موجود ہے، مگر دوسری میں غائب، تو وہی ایک شے اس واقعہ کی علت ہوگی"

اس کی توضیح کے لیے ہم پھر تمثیل بالا کی طرف رجوع کرتے ہیں، ہمارے پیش نظر مختلف و متعدد اجسام تھے، ہم نے اُن کو دیگر حیثیات سے بالکل انھیں کے حال پر رہنے دیا، البتہ ان میں سے بعض کو حرارت پہونچائی، تو جن جن کو حرارت پہنچائی تھی، وہ منجمد سے سیال، اور سیالی سے ہوائی بن گئے، اور باقی اپنی حالت پر بدستور رہے، اس سے معلوم ہوا کہ واقعہ زیر تفتیش کا اصلی سبب حرارت ہے،

(۳) طریق اختلاف الوصف بالوصف،

"جب دو واقعات اس طرح کے پیش نظر ہوں، کہ جس حیثیت سے اور جتنا ایک واقعہ میں تغیر ہوتا ہے، اسی حیثیت سے اور اتنا ہی دوسرے میں بھی ہوتا ہو، تو وہ اس کا سبب یا جزو سبب ہوگا"

روزانہ زندگی میں اس قانون کی نظیریں کثرت سے ملا کرتی ہیں یہ مشاہدہ ہے کہ اجسام سے حرارت مطلقاً سلب نہیں کی جا سکتی، البتہ مشاہدہ میں یہ روزمرہ آتا رہتا ہے، کہ جس جسم سے جتنی زیادہ حرارت سلب کی جاتی ہے اسی نسبت سے اس میں انجماد بڑھتا جاتا ہے، اور جس جسم میں جتنی زیادہ مقدار میں حرارت پہنچائی جاتی ہے، اُسی نسبت سے اس میں انتشار زیادہ

ہوتا جاتا ہے، پس یہ ثابت ہوا، کہ مدارج حرارت کے اضافہ و تقلیل اور انجماد اجسام کی کمی و بیشی کے درمیان علت و معلول کا رشتہ ہے، یہ قانون بہ قول پروفیسر بین کے روزانہ زندگی میں سب سے زیادہ کار آمد ہے، ہم ایک مضر غذا خفیف مقدار میں روز استعمال کرتے رہتے ہیں، اُس سے ہماری صحت کو آہستہ آہستہ نقصان پہونچتا جاتا ہے، لیکن اس کے سبب کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا، اتفاقاً ایک روز ہم وہ غذا زیادہ مقدار میں کھا لیتے ہیں، اور اسی روز اس کی مضرت نمایاں طور پر محسوس ہونے لگتی ہے، اس سے ہمیں اپنی خرابی صحت (معلول) کی علت کا پتہ چل جاتا ہے۔

(۴) طریق طرح،

"جب کسی ایسے واقعہ کی علت دریافت کرنا مقصود ہو، جس کے پیش رو متعدد واقعات، تو اس واقعات کے اتنے جزو کو نظر انداز کر دو جس کے متعلق گزشتہ استقراآت سے معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ فلاں متقدم واقعات کا معلول ہے، اب اگر کچھ جزو باقی رہ جائے، تو سمجھ لو، کہ اس کی علت ان پیش رو واقعات کا بقیہ حصہ ہے۔"

فلاسفہ کا ایک گروہ اس کا قائل ہوا ہے، کہ فطرت انسانی میں ایک خاص قوت، عقل و تمیز سے ماورا حس اخلاقی، ضمیر یا کانشنس کے نام سے موجود ہے، جس کا کام نیکی و بدی میں امتیاز کرنا ہے، لیکن جب اخلاقی فیصلوں کی تحلیل کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ سارا کام نفس انسانی

کے معمولی قوئی احساس، تمیز، عقل، ادراک وارادہ، کر لیتے ہیں، پھر اب کیا شے باقی رہ جاتی ہے جو ایک مستقل ضمیر کی معلول ہے؟ ظاہر ہے کہ کچھ نہیں، پس ضمیر یا حس اخلاقی کا مستقل وجود تسلیم کرنا بالکل بے ضرورت نکلا، اسی طرح بہت سے مباحث اسی قانون حذف و تحلیل کی مدد سے فیصل ہو جاتے ہیں۔

ان قوانین اربعہ کے علاوہ، مل نے طریق طرد و طریق عکس کو جمع کر کے ایک اور قاعدہ بھی وضع کیا ہے، جس کا نام اُس نے طریق الطرد والعکس رکھا ہے مگر یہ کوئی مستقل قانون نہیں، اس لیے اس کا تفصیلی ذکر قلم انداز کیا جاتا ہے۔

مل نے اپنی کتاب نظام المنطق کو چھ حصوں میں تقسیم کیا ہے، تین حصوں کی تلخیص اوپر گزر چکی، چوتھے حصے میں اس نے ان اعمال فکری سے بحث کی ہے، جن پر استقراء براہ راست مشروط و منحصر نہیں، تاہم وہ اس میں معین ہوتے ہیں، اس حصہ کے مہمات ابواب حسب ذیل ہیں،

مشاہدہ[۱]، اور اس کا تعلق انتاج سے، تجرید[۲] اور افکار مجردہ کی تشکیل، تسمیہ[۳] اور استقراء میں اُس کی اہمیت، فلسفیانہ[۴] زبان کی خصوصیات، تنظیم[۵] انواع وغیرہ۔

اگر یہ صحیح ہے کہ ہر شے اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہے، تو منطق کی کتاب

ناتمام ہے، تاوقتیکہ اس کے ذریعے سے صحیح استدلال کے اصول اور طریقوں کے ساتھ ساتھ اغلاط استدلال سے بھی روشناس نہ کیا جائے، صحت و غلطی، علاج و مرض کا ساتھ، چولی دامن کا ساتھ ہے یہی باعث ہے کہ منطقیین قدیم نے مغالطات سے بھی بحث کی ہے، اور مل بھی اس کوچہ میں سارے قافلہ کے ہم راہ ہے،

نتائج نکالنے میں انسان سے جو غلطیاں ہوتی ہیں، اُن کے سبب دو ہی ہو سکتے ہیں، دل کی خرابی، یا دماغ کی خرابی، دوسرے لفظوں میں کوئی اخلاقی خرابی، یا کوئی عقلی خرابی، مگر اخلاقی خرابیاں کبھی غلط نتائج کی علت مستقیمہ اور علت قریبہ نہیں بن سکتیں، ضد، تعصب، لالچ، ہٹ دھرمی وغیرہ کا براہ راست یہ اثر نہیں پڑا کرتا کہ انسان غلط دعووں اور بے بنیاد باتوں کا قائل ہو جائے، بلکہ یہ اثر براہ راست ہمیشہ عقلی خرابیوں ہی کا ہوتا ہے۔ البتہ اخلاقی خرابیاں، ذہن میں غلط نتائج کی طرف جانے کی استعداد کو قوی اور صحیح نتائج اخذ کرنے کی قابلیت (قوتِ غور و فکر) کو ضعیف کر دیتی ہیں، منطق کا سروکار، اغلاط فکری کی صرف علت قریبہ سے ہے، اس لیے اس کا فرض ہے، کہ وہ دنیا کو ان عقلی خرابیوں سے، جن کا اصطلاحی نام مغالطات ہے آگاہ کر دے۔

کسی چیز کو صحیح باور کرنا، درآنحالیکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، یا کم از کم اس کی تائید میں کوئی دلیل موجود نہیں، اسی کا نام مغالطہ ہے، (ارسطو نے اس کے ساتھ قصد و ارادہ کی شرط کا بھی اضافہ

کیا تھا، مل کے نزدیک یہ قید غیر ضروری ہے) اب دلیل مخالف کے باوجود یا نا کافی وکمزور دلیل کے ساتھ کسی امر کو ماننا دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ عقیدہ اس قدر بدیہی ہوگا، کہ وہ اپنی دلیل آپ ہوگا اور اس کے لیے کسی خارجی دلیل کی حاجت نہ ہوگی، اور یا اس کے لیے خارجی شواہد دلائل کی ضرورت ہوگی، شق اوّل میں مغالطہ بداہت کے متعلق ہوگا، اور شق ثانی میں استناج کے، اس شق ثانی کی ابھی اور دو تقسیمات ممکن ہیں، ایک یہ کہ ترتیب مقدمات غلط ہو، مثلاً ایک لفظ سے مقدمہ اوّل میں کچھ مراد لی جائے، اور مقدمہ ثانی میں کچھ اور، دوسرے یہ کہ ترتیب مقدمات صحیح ہو، لیکن وہ مقدمات، بجائے خود، واقعیت پر مبنی نہ ہوں، پھر مقدمات کے واقعیت پر مبنی نہ ہونے کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ان میں قوانین استقراء کی خلاف ورزی کی گئی ہو، دوسرے یہ کہ ان سے اصول و شرائط قیاس کی آئین شکنی ہوئی ہو، ان میں سے اوّل الذکر یعنی مغالطات متعلق بہ استقراء کی یہ دو صورتیں ممکن ہیں۔ اوّلاً یہ کہ جزئیات کے مشاہدہ میں غلطی ہوئی ہو، ثانیاً یہ کہ ان سے جو کلیات و تعمیمات قائم کیے جاتے ہیں، ان میں کوئی فروگذاشت ہو گئی ہو، پس مغالطات کے کل عنوانات شمار میں پانچ ہوئے جو جدول ذیل میں ملاحظہ ہوں۔

مغالطات —
- متعلق بہ بداہت ——— ۱۔ تعصبات
- متعلق بہ انتاج
  - شہادت کے غلط تصور سے ——— ۲۔ مغالطات متعلق بہ ابہام
  - شہادت کے صحیح تصور سے
    - متعلق بہ قیاس ۔ ۳۔ مغالطات متعلق بہ قیاس
    - متعلق بہ استقراء ۴۔ مغالطات متعلق بہ مشاہدہ
    - ۵۔ مغالطات متعلق بہ تعمیم

اس کے آگے مل نے ہر قسم کے مغالطات کی تفصیل معہ اس کی مثالوں کے کی ہے، جسے ہم یہاں ملخصاً درج کرتے ہیں :۔

۱۔ مغالطات متعلق بہ بداہت کو وہ تعصبات کے مترادف قرار دے کر اس کی حسب ذیل، نظائر پیش کرتا ہے :۔

(الف) یہ یقین کہ قوت خیال کا اس قدر زبردست اثر ہے کہ توہمات وخیالات حقائق خارجی کی صورت میں متشکل ہو جاتے ہیں، رات کے وقت سانپ، چوہا اور کسی خوفناک چیز کا نام نہ لینا، کسی زندہ شخص کی موت کا ذکر نہ کرنا، انگریزوں کے ہاں تیرہ ۱۳ کے عدد کو منحوس سمجھنا اسی قبیل کے مغالطات ہیں۔

(ب) یہ یقین کہ افکار مجردہ وجود خارجی رکھتے ہیں، تقدیر، قسمت زمان، مکان، زمانہ، فطرت، نیچر، طبیعت، بخت، اتفاق، یہ سب تصورات ہیں، جنھیں، تجرید ذہنی نے پیدا کیا ہے، مگر عوام کیا معنی، بہت سے خواص بھی یہ یقین رکھتے ہیں، کہ ان کے مستقل وجود خارج میں موجود ہیں۔

(ج) یہ اعتقاد کہ تمام فطری اعمال، معقول و کافی وجوہ کی بنا پر صادر ہوتے ہیں، فلاسفہ کا ایک گروہ اس امر کا قائل ہوا ہے، کہ کوئی ساکن شے تا وقتیکہ کوئی خارجی محرک نہ ہو، حرکت نہیں کر سکتی، اور اس پر استدلال یہ پیش کرتے تھے، کہ اگر حرکت ہوئی، تو بداہتہً یا یہ داہنے کو ہو گی یا بائیں کو، یا سامنے کو ہو گی یا پیچھے کو، اور چونکہ وہ شے بذات خود اس امر کی کوئی معقول و کافی وجہ نہیں رکھتی، کہ ان سمتوں میں سے کسی خاص سمت کو حرکت کرے، اس لیے حرکت سرے سے نہ ہو گی، یہ استدلال اسی نوعیت کے مغالطہ پر مبنی ہے،

(د) یہ خیال کہ جو شے ہمارے تصور سے خارج ہے، اس کا وجود محال ہو زمان و مکان کو اس بنا پر غیر محدود تسلیم کرنا، کہ ان کا محدود ہونا ہمارے تصور میں نہیں آتا، اسی قسم کے مغالطہ کا مرتکب ہونا ہے۔

(ھ) یہ عقیدہ کہ زمان کے فروق و حدود حقیقی فروق و حدود کے مستلزم ہیں، حکیم طالیس سے ایک مرتبہ لوگوں نے سوال کیا کہ سب سے بڑی چیز کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ "مکان، کیونکہ تمام چیزیں دنیا میں ہیں، مگر دنیا خود مکان میں ہے"۔ اس استدلال کی ساری بنیاد لفظ "میں" پر ہے، طالیس کا خیال تھا کہ جب کوئی شے کسی چیز میں ہو گی تو جسمانی حیثیت سے وہ لامحالہ چھوٹی ہو گی، حالانکہ یہ خیال مغالطہ آمیز ہے، مجازاً و استعارةً ہم بہت سی چیزوں کی بابت کہہ سکتے ہیں، کہ فلاں فلاں چیزوں میں ہیں، درآنحالیکہ وہ ان سے چھوٹی ہرگز نہیں، گفتگو میں ہم کہہ جاتے ہیں، کہ فلاں شخص ہماری آنکھوں میں سمایا ہوا ہے، اس کے یہ معنی نہیں

ہوتے کہ اس کا جسم ہماری آنکھوں کی تپلیوں سے چھوٹا ہے،

(و) یہ خیال کہ ہر معلول کی صرف ایک ہی علت ہوسکتی ہے، فلاسفہ قدیم میں سے ایک زبردست جماعت کا یہی مذہب ہوا ہے، وہ لوگ تعدد علل کے منکر تھے، اور اس انکار کی وجہ سے مسائل میں عجیب عجیب غلطیاں کرتے تھے۔

(ز) یہ یقین کہ علت و معلول کے درمیان مشابہت یا ایک طرح کا اشتراک لازمی ہے، بہت سے اطباء کا یہ خیال رہا ہے کہ ضیق النفس کے مریضوں کو لومڑی کا پھیپھڑا (شش)، استعمال کرنا چاہیے، جس کی قوت تنفس مشہور ہے، اور ضعف بصارت کے مریضوں کے لیے گل نرگس کا استعمال رکھنا چاہیے، جو اپنی ساخت میں انسانی آنکھ سے مشابہ ہوتا ہو، وقس علی ہذا اسی طرح جنتر منتر والے جب کسی کو درازی عمر کا گنڈہ دیتے ہیں یا اس کا منتر پڑھتے ہیں، تو اکثر ساتھ ہی ایسے جانوروں کا خون بھی استعمال کراتے ہیں جو اپنی طویل العمری کے لیے مشہور ہیں، اس قبیل کے تمام اعمال اسی مغالطہ آمیز اعتقاد پر مبنی ہیں، کہ ہر معلول کے لیے اسی جنس و نوعیت کی علت کا ہونا ضروری ہے۔

یہاں تک ان مغالطات کا ذکر تھا، جو کسی غلط شہادت یا کسی صحیح شہادت کی غلط تعبیر سے نہیں پیدا ہوتے، بلکہ جنھیں لوگ بطور کلیات مسلمہ یا علوم متعارفہ کے استعمال کرتے ہیں، اور جن کے ثبوت کے لیے کسی

خارجی شہادت کی ضرورت نہیں سمجھتے، ذیل میں وہ مغالطات درج کیے جاتے ہیں، جو نتائج ہوتے ہیں غلط شہادت کے،

(۲) مغالطات متعلق بہ ابہام، ان کی سب سے زیادہ عامۃ الورود شکل وہ ہے، جبکہ وہی الفاظ یا ان کے مشتقات ایک مقدمہ میں ایک مفہوم کے لیے مستعمل ہوتے ہیں، اور دوسرے میں ان سے مختلف کے لیے، مثلاً یہ استدلال،

"متشککین لامذہب ہوتے ہیں،
زید (فلاں معاملہ میں) شک کرتا ہے،
لہذا زید لامذہب ہے۔"

بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے، مغالطہ اس میں یہ ہے کہ "متشکک" اور "شک کرنے والا" گو اپنے لفظی معنی کے لحاظ سے مترادف ہیں لیکن یہاں متشکک اپنے اصطلاحی معنی میں مستعمل ہوا ہے، جس سے مراد اس شخص سے ہے جو ایک خاص فلسفیانہ مسلک کا متبع ہے، نہ کہ مطلق شک کرنے والا، اور اس لیے استدلال میں کوئی حدِ اوسط ہے ہی نہیں، اسی قبیل سے یہ استدلال بھی ہے:۔ "انعام ایک شخص کو ضرور ملے گا، زید ایک شخص ہے لہذا زید کو انعام ضرور ملے گا"، مقدمۂ اول میں 'ایک' بہ معنی "کسی" اپنے مطلق و غیر متعین مفہوم میں ہے، مقدمۂ ثانی میں سے ایک سے مراد ایک متعین شخص ذات ہے،

اس سے ملتی جلتی اس مغالطہ کی ایک اور شکل ہے، جس کی مثالیں

درج ذیل ہیں:۔

مثال (۱) "ہر مثلث کے تمام زاویے، دو زاویائے قائمہ کے
مساوی ہوتے ہیں۔"
الف ب ج، ایک مثلث کا زاویہ ہے
لہٰذا وہ دو زاویائے قائمہ کے مساوی ہے

مغالطہ لفظ "تمام" میں ہے، مقدمۂ اولیٰ میں "تمام" سے مراد کل زوایا کے مجموعہ سے ہے، نہ کہ ہر زاویہ سے فرداً فرداً۔

مثال (۲) "اگر کولمبس نہ ہوتا، تو کوئی اور شخص امریکا دریافت کرلیتا،
"اگر نیوٹن نہ ہوتا، تو کوئی اور حرکت ارض ثابت کردیتا،
"اگر ڈاروِن نہ ہوتا، تو کوئی اور مسئلہ ارتقا کا انکشاف کرتا،
"کولمبس، نیوٹن، ڈاروِن وغیرہ اکابر عقلائے عصر تھے،
لہٰذا اگر اکابر عقلائے عصر میں سے کوئی نہ موجود ہوتا تو بھی تمام انکشافات آج دنیا میں موجود ہوتے۔"

بنائے مغالطہ یہ ہے کہ مقدمات میں، عقلائے عصر کی متعین و مشخص افراد کی ضرورت سے انکار کیا گیا ہے، اور نتیجہ میں مطلقاً عقلائے عصر کی ضرورت سے انکار کردیا گیا ہے۔

مثال (۳) "راجپوتوں نے ایک پوری جرمن رجمنٹ کو شکست دی،
مان سنگھ ایک راجپوت ہے،
لہٰذا مان سنگھ نے ایک پوری جرمن رجمنٹ کو شکست دی۔"

مقدمۂ اولیٰ میں راجپوتوں سے راجپوت سپاہیوں کی پوری پلٹن مجموعی طور پر مراد تھی، نہ کہ فرداً فرداً ہر راجپوت سپاہی۔

(ب) مصادرۃ علی المطلوب جس شئے کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، یا جو شئے مابہ النزاع ہوتی ہے، اکثر انسان اسی کو یا اس کی کسی تفریع کو کبریٰ یا صغریٰ میں صحیح فرض کر لیتا ہے، حالانکہ اگر فریق ثانی کو بھی اس کی صحت مسلّم ہوتی، تو کوئی جھگڑا ہی سرے سے نہ پیدا ہوتا۔

مثال (۱) کبریٰ ہیں مغالطہ کی، کسی اسم کا وجود اپنے مسمّیٰ کے وجود کا مستلزم ہے،

عنقا کا اسم موجود ہے،

لہٰذا عنقا کا وجود ہے"

مقدمۂ اولیٰ (کبریٰ) غیر مسلّم ہے،

مثال (۲) صغریٰ ہیں مغالطہ کی دو مختلف چیزوں میں سے صرف ایک کا ساتھ دیا جا سکتا ہے،

مذہب اور جذبۂ آزادی دو مختلف چیزیں ہیں،

"لہٰذا مذہب اور جذبۂ آزادی میں سے صرف ایک کا ساتھ دیا جا سکتا ہے"

مقدمۂ ثانیہ (صغریٰ) غیر مسلّم ہے۔

(ج) بحث غیر متعلق، یہ وہ مغالطہ ہے، جبکہ کوئی شخص بجائے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے اپنے مخالف کے جذبات کو مخاطب کرنے لگتا ہے۔

اور اس کی مختلف صورتیں ہیں، کبھی وہ اس کی ذات پر حملہ کرتا ہے، کبھی اسے ناتجربہ کار بتاتا ہے، کبھی اُسے دقیانوسی کہتا ہے، کبھی اس پر قومی چندہ کھا جانے کا الزام لگاتا ہے، کبھی اسے بدعقیدہ قرار دیتا ہے، کبھی اس پر جلد بازی اور غیر مصلحت اندیشی کا طعن کرتا ہے، غرض اسی طرح صدہا مختلف پیرایوں میں اس کی کوشش کرتا ہے کہ مخالف کی زبان بند ہو جائے، لیکن اس میں سے کوئی شے دلیل کا کام نہیں دے سکتی بحث صرف یہ ہے کہ آیا اس کا دعویٰ ثابت ہے یا نہیں، بس اس کے علاوہ جتنی چیزوں کا تعلق مدعی کی ذات سے ہے، وہ سب غیر متعلق ہیں بہت سی بد دیانتیاں اور خیانتیں لوگ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں لیکن صرف اس بنا پر گرفت و باز پرس نہیں کرتے، کہ ان کے مرتکب بڑے لوگ ہیں، جن کی شان ان حرکتوں سے ارفع سمجھی جاتی ہے، بہت سی تحریکیں ایسی ہیں، جنھیں لوگ بجائے خود مفید نہیں سمجھتے، مگر ان کی تائید پر محض اس بنا پر تیار ہو جاتے ہیں، کہ ان کے پیش کرنیوالے، صاحب اثر و وجاہت ہیں۔ روزانہ زندگی میں یہ تمام مثالیں اسی منطقی مغالطہ کی ہیں کہ لوگ اصل بحث سے علاحدہ ہو کر، شخصیات وغیرہ غیر متعلق چیزوں کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔

اسی مغالطہ کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ مخاطب کو جواب الزامی دیا جائے، اگر زید میں کوئی عیب ہے، تو اس کی بریت اس سے نہیں ہو سکتی ہے، کہ اس کے الزام لگانے والے عمرو میں بھی وہی عیب موجود

ہے، لیکن وہ اکثر اپنی بریت میں اسی عذر کو پیش کرتا ہے، اسی مغالطہ کے تحت میں یہ طریقہ بھی داخل ہے، کہ جب کوئی شخص کوئی مسئلہ عقلی حیثیت سے دریافت کرے تو اسے اس کے کسی مسلّم بزرگ کا حوالہ دے کر خاموش کر دیا جائے، اس جواب سے وہ خاص سائل تو ساکت ہو جائے گا، لیکن اس سے نفس مسئلہ کی صحت و عدم صحت، معقولیت و عدم معقولیت پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔ اگر وہی سوال کسی دوسرے شخص کی طرف سے کیا جائے تو مجیب کو نیا جواب تلاش کرنا پڑے گا۔

مِل نے جس اسلوب پر مغالطات کا ایک نظام قائم کیا اور جس طرز پر ان کی تقسیم کی، اس کی تصریح اوپر گذر چکی، بہتر ہوگا کہ آگے بڑھنے سے قبل ایک مرتبہ پھر اس پر ایک سرسری نظر کرتے چلیں، مل نے کہا تھا کہ بعض مغالطات، کلیات مسلّم و علوم متعارفہ کی شکل میں ہوتے ہیں جن کا نام مغالطات متعلق بہ بداہت رکھا گیا تھا، ان کی تعریف اور ان کی مثالیں اوپر گذر چکیں، اور بعض مغالطات ایسے قضایا کی شکل میں ہوتے ہیں، جو نتیجہ ہوتے ہیں، دوسرے قضایا کا، اور گویا اپنی صحت کے لیے خارجی شہادت کے محتاج ہوتے ہیں، ان کے لیے مل نے مغالطات متعلق بہ استناج کا عنوان تجویز کیا تھا، پھر چونکہ یہ ظاہر تھا کہ استناج میں غلطی کا ایک بڑا سبب یہ ہوتا ہے کہ نتیجہ نکالتے وقت شواہد کا تصور ہی ہمارے ذہن میں صحیح طور پر نہیں رہتا، اس لیے اس طرح

کی غلطیوں کو اس نے ان کا ایک مستقل طبقہ، مغالطات متعلق بہ ابہام کے زیر عنوان قرار دیا تھا، ان کی تعریف و تمثیلات بھی ہم سن چکے۔ ان کے بعد اُن مغالطات کا نمبر آتا ہے، جن میں مفہوم مقدمات کا تصور صحیح رہتا ہے، مگر وہ مقدمات بجائے خود ایسے ہوتے ہیں کہ ان سے انتاج صحیح نہیں ہو سکتا، اب اس کی بھی دو صورتیں ممکن ہیں، یا تو یہ کہ مقدمات کی ترتیب صحیح نہ ہو، یہ غلطی متعلق بہ قیاس ہے، اور یا یہ کہ ان مقدمات میں کوئی استقرائی غلطی ہو، لیکن مغالطات استقرائی کی ابھی اور دو تقسیمیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ مشاہدۂ جزئیات میں غلطی ہوئی ہو، دوسرے یہ کہ ان کے مشاہدے سے جو کلیات و تعمیمات قائم کئے جاتے ہیں، ان میں کوئی فرو گذاشت ہو گئی ہو، پس اب جن مغالطات پر گفتگو کرنا ہے وہ حسب جدول ذیل عنوانات ثلثہ کے تحت میں آتے ہیں،

مغالطات متعلق بہ انتاج (جو مقدمات کی غلطی پہ مبنی ہوتے ہیں)

مغالطات متعلق بہ استقراء

مغالطات متعلق بہ قیاس (۲) مغالطات متعلق بمشاہدہ (۳) مغالطات متعلق بہ تعمیم

---

(۳) مغالطۂ قیاسی کی تعریف صاف ہے، اس طبقہ میں وہ تمام نتائج شامل ہیں، جن سے اصول وضوابط قیاس کی آئین شکنی ہوتی ہو، پس لازماً اس صنف کی مغالطات کی تعداد بھی اسی قدر ہو سکتی ہے، جتنی خود اصول و ضوابط قیاس کی ہوگی، لیکن مل نے اس میں صرف ان مغالطات کو منتخب کر کے لیا ہے، جو کثیر الوقوع ہونے کے باعث ایک نمایاں حیثیت رکھتے ہیں، اس طرح کے مغالطات اس کے شمار میں حسب ذیل ہیں:-

(الف) روزانہ زندگی میں اس مغالطہ کی جو شکل سب سے زیادہ کثرت کے ساتھ واقع ہوتی رہتی ہے، وہ یہ خیال ہے کہ قضیہ موجبہ کلیہ کا عکس بالکل اسی قالب میں صحیح درست ہوگا، مثلاً اس دعوے سے کہ "کل انسان حیوان ہیں" اس نتیجہ پر جا پہنچنا، کہ "کل حیوان انسان ہیں" یہ سچ ہے، کہ اس خاص مثال میں نتیجہ کی غلطی اتنی واضح و روشن ہے کہ ہر عامی شخص کو بھی نظر آجاتی ہے، لیکن اسی کے مثل دوسرے صدہا نتائج عالم خیال میں روزمرہ نکالے جاتے رہتے ہیں، جو کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوتے مگر اس وقت ذہن انہیں صحیح ہی سمجھتا رہتا ہے۔ مثلاً:-

"کل آئینی حکومتیں عادل ہوتی ہیں، لہذا ہر عادل حکومت آئینی ہی ہوگی" "کل فلسفی خشک مزاج ہوتے" لہذا "جو خشک مزاج ہوگا، فلسفی ہوگا"!

"راجپوت، پٹھان، گورکھے، اور سکھ، شجاع سپاہی ہوتے ہیں" لہذا "جو سپاہی شجاع ہوگا، ضرور ہے کہ انھیں قوموں

میں سے ہو"

"ہر کانگریسی کھدر پوش ہوتا ہے" لہذا" جو کھدر پوش ہے وہ کانگریسی ہوگا"

"ہر انگریز حاکم ظالم ہوتا ہے" لہذا" جو ظالم حاکم ہوگا، وہ انگریز ہی ہوگا"

کل ہندوستانی عورتیں شوہر پرست و وفا سرشت ہوتی ہیں" لہذا" جو عورت شوہر پرست و وفا سرشت ہوگی، ہندوستانی ہی ہوگی"

یہ اس قسم کی غلطیاں ہیں، جن سے عوام کالانعام کیا، اچھے خاصے، پڑھے لکھے، سمجھدار بھی نہیں بچتے۔ اور چاہے زبان سے کبھی نہ بھی نکالیں تو بھی کم ازکم اپنے ذہن میں تو روزمرہ کرتے ہی رہتے ہیں،

(ب) اس سے ملتی جلتی ایک غلطی یہ ہے کہ قضیۂ شرطیہ کا عکس ہر حالت میں صحیح سمجھ لیا جاتا ہے، قضیۂ شرطیہ کا عکس اس معنی کر کے تو بالکل صحیح ہوتا ہے کہ اگر جزا غلط ہے تو شرط لامحالہ غلط ہوگی، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کسی طرح درست نہیں، اگر جزا واقع ہوسکے تو ضرور ہے کہ شرط بھی واقع ہوئی ہو،

"جب پانی برسے گا تو زمین ضرور نم ہوگی" لہذا "جب زمین نم ہوگی، تو ضرور ہے کہ پانی برس چکا ہو"

"اگر دلائل صحیح ہیں تو نتیجہ قابل تسلیم ہوگا" لہذا" اگر دعوے

(نتیجہ) قابل تسلیم ہے، تو لازمی ہے کہ اس کے دلائل بھی صحیح ہوں"

"اگر متکلم نیک نیت ہے، تو کلام موثر ہوگا" لہذا "اگر کلام موثر ہے تو ضرور ہے کہ متکلم نیک نیت ہو"

ہم میں سے کتنے ایسے ہیں، جو اپنے تئیں اس طرح کی غلطیوں اور غلط فہمیوں سے محفوظ رکھ سکتے ہیں؟

(ج) اسی کی ایک شاخ یہ بھی ہے، کہ بعض اوقات انسان اپنے ذہن میں ارتفاع نقیضین[1] کو ممکن سمجھنے لگتا ہے، لیکن یہ ایک ایسی موٹی غلطی ہے، کہ عامی شخص بھی جب اس کا اظہار بذریعہ الفاظ کرنے لگتا ہے تو اسے عموماً اپنی غلطی محسوس ہو جاتی ہے،

(د) پھر ایسی غلطیاں بھی ہم سے متواتر ہوتی رہتی ہیں، کہ کہیں دو قضایائے سالبہ سے کوئی نتیجہ نکالنے لگتے ہیں، کہیں حدِّ اوسط سرے سے قائم ہی نہیں کرتے، اور کہیں حدِ اوسط ایک کے بجائے دو دو قائم کر لیتے ہیں، یا پھر کہیں قضایائے جزئیہ سے نتائج کلیہ پر پہنچنا چاہتے ہیں، وقس علیٰ ہٰذا

لیکن یہ تمام غلطیاں ایسی ہیں، جو عموماً عالم تصور میں محدود رہتی ہیں، الفاظ کے ذریعہ سے ان کا اظہار جب کبھی بھی ہونے لگتا ہے، تو یہ از خود محسوس ہو جاتی ہیں،

---

[1] فن منطق کے آغاز ہی میں ایک مسئلہ یہ آتا ہے کہ ارتفاع نقیضین محال ہے، زید کی نقیض غیر زید یا اب کسی ایسے شخص کا وجود ممکن نہیں جو نہ "زید" ہو نہ "غیر زید" ہو۔

(ھ) مگر اس سلسلہ میں جو مغالطہ سب سے زیادہ خطرناک اور سب سے زیادہ عام ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ انسان اپنے سلسلۂ استدلال میں مقدمات نادانستہ بدل دیتا ہے، جب کوئی استدلال شروع ہوتا ہے، اس وقت تو اس کی بنیاد ایسے مقدمہ پر ہوتی ہے، جس کی صحت مسلّم ہے لیکن آگے چل کر جب اس سے استشہاد کا موقع آتا ہے تو بجائے اس مقدمہ کے کوئی دوسرا قضیہ پیش نظر ہوجاتا ہے، جو اس سے مختلف ہوتا ہو۔ گو اس سے مشابہ اس قدر ہوتا ہو کہ دونوں کے درمیان جو نازک فرق ہوتا ہو وہ ذہن سے نکل جاتا ہے، اس مغالطہ کی مثالیں بڑے بڑے حکماء و فلاسفہ کی تصانیف میں بکثرت ملتی ہیں، فن اقتصادیات (معاشیات) کی پرانی کتابوں میں جابجا نظریۂ تجارتی (MARCANTILE THEORY) کا ذکر آتا ہے، اس مشہور نظریہ کی تحلیل مقدمات ذیل میں ہو سکتی ہے:۔

(۱) دولت کا معیار روپیہ ہے،

(۲) جس شے سے روپیہ کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے، دولت میں اضافہ ہوتا ہے۔

(۳) جس تجارت سے ملک میں روپیہ کی تعداد زیادہ رہتی ہی، وہ ملک کے لیے دولت افزا ہے۔

(۴) جس تجارت سے ملک کا روپیہ باہر جاتا ہے، وہ ملک کے لیے افلاس افزا ہے۔

(۵) لہذا ملکی دولت مندی کے لیے روپیہ کو باہر نہ جانا چاہیے، اور

(۶) ایسے قوانین گورنمنٹ کی طرف سے نافذ ہونے چاہئیں کہ ملک کا روپیہ ملک کے اندر ہی رہے،

تمثیل ہذا میں مقدمۂ اوّل کا مفہوم یہ ہرگز نہیں کہ روپیہ فی نفسہ کوئی معیار دولت ہے، یا یہ کہ کسی کے سامنے اگر کچھ روپیہ، بغیر اس کے اختیار تصرف کے، ڈھیر لگا ہو، تو وہ دولت مند کہا جائے گا، بلکہ اس کا صاف منشا یہ ہے کہ روپیہ، صرف کرنے کا ایک آلہ ہے گویا جس شخص کے پاس جتنا روپیہ ہوگا، اسی قدر آزادی سے وہ اُسے اپنے صرف میں لا سکے گا، اور اسی بنا پر دولت مند قرار دیا جائے گا، لیکن قضیہ (۵) و (۶) میں جو نتیجہ نکالا گیا ہے، اسی سے مقدمۂ اوّل کا یہ جزو اہم بالکل فوت ہوگیا ہو اور اس کے بالکل خلاف منشا معنی لے لیے گئے ہیں، بیرونی تجارت کو قانوناً ممنوع قرار دینے کے یہ معنی ہیں کہ افراد، روپیہ کے صرف کرنے میں آزاد نہیں رہے، اور ان کی حالت اس شخص کی سی ہوگئی، جس کے سامنے روپیے کے انبار لگے ہوئے ہیں، مگر اس کے خرچ کرنے کا اسے اختیار نہیں دیا گیا، ظاہر ہے کہ ایسے شخص کو دولت مند کہنا، الفاظ کے ایک بالکل نئے معنی لینا ہیں۔

کہاوتیں، مثلیں، یا حکیمانہ مقولے، جو زبان زدِ عام رہتے ہیں، عموماً ایک اصولی یا کلی حیثیت سے صحیح ہوتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں کہ بلالحاظ اختلاف حالات، ہر موقع پر، ہر وقت، اور ہر جگہ، یکساں طور پر چپاں ہوں چنانچہ اکثر اشخاص جو انھیں عام مسلمات و مشہورات سے سند پکڑ کر ہر

نئے سوال کو انھیں کی مطابقت میں ڈھال کر، حل کرنا چاہتے ہیں وہ اسی قبیل کے مغالطہ کے مرتکب ہوتے ہیں، ایسے عام دعوے اپنی صحت و واقعیت کے لیے ہمیشہ اپنے اندر کچھ نہ کچھ شرائط رکھتے ہیں، جن کا ذکر گو تصریح کے ساتھ نہ کیا جاتا ہو، مگر وہ موجود ضرور رہتے ہیں، اب عام اشخاص سند توان مسلّمات سے لاتے ہیں، لیکن اس پر نظر نہیں رکھتے، کہ جن خاص حالات کے درمیان یہ دعوے صحیح اترتے ہیں، وہ پیش نظر موقع میں کس حد تک موجود ہیں، اور یہی وہ شے ہے، جسے مِل کے الفاظ میں تحریف مقدمات سے تعبیر کرنا چاہیے، یعنی آغاز بیان میں جس مقدمہ کو بنائے استدلال قرار دیا تھا، اس پر آخر تک قائم نہ رہنا،

---

(۴) مغالطاتِ استقرائی میں پہلا نمبر ان غلطیوں کا آتا ہے، جو مشاہدہ سے متعلق ہیں، لیکن مشاہدہ کی غلطی کے بھی دو پہلو ہوسکتے ہیں، ایک ایجابی دوسرے سلبی یعنی یا تو انسان بعض چیزوں پر سرے سے اپنی قوت مشاہدہ کو صرف ہی نہیں کرتا، اور یا کرتا ہے، مگر غلط طریق پر کرتا ہے، ان میں سے اوّل الذکر کی دو شقیں ممکن ہیں :۔

(الف) پہلی صورت یہ ہے کہ انسان پیشتر سے کوئی خاص عقیدہ یا رائے قائم کر لیتا ہے، اور اس کے بعد جتنی نظیریں اس کے خلاف ملتی ہیں۔ ان پر وہ نظر ہی نہیں کرتا، وہ سامنے موجود ہوتی ہیں، پھر بھی اس کی نگاہ ان پر نہیں پڑتی، ایک شے نہایت واضح و نمایاں صورت میں

اس کے آگے ہوتی ہے، مگر چونکہ وہ اس کے خلاف کوئی رائے پیش تر سے قائم کر چکا ہوتا ہے، اس لیے کبھی اس کا ذہن اس کی طرف منتقل نہیں ہوتا کہ اپنی کم از کم آزمایش و تجربہ ہی کی غرض سے اس شے کا مشاہدہ کرلے، کوپرنیکس نے جب اوّل اوّل حرکتِ ارض کا دعوی کیا تو مخالفین کے پاس بطلان حرکت ارض پر جو سب سے زیادہ زبردست استدلال تھا، وہ یہ تھا کہ جس طرح جب کسی متحرک جہاز میں اس کی مستول کی چوٹی سے کوئی گیند پھینکا جاتا ہے، تو مستول کی ٹھیک جڑ میں نہیں گرتا، بلکہ اس سے کسی قدر پیچھے ہٹ کر گرتا ہے، بالکل اسی طرح جب سطح ارض پر کسی بلند منارہ سے کوئی کنکری نیچے کو پھینکی جاتی ہے، تو اُسے ٹھیک منارہ کی جڑ میں نہ گرنا چاہیے بلکہ اس سے کسی قدر فاصلہ پر حرکت ارض کے مخالف رُخ کی جانب گرنا چاہیے، اور چونکہ ایسا نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ زمین متحرک نہیں، بلکہ ساکن ہے، حامیان کوپرنیکس کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا تھا، کہ "گیند جزو جہاز نہیں، در آنحالیکہ کنکری جزو ارض ہے، اس لیے اس کی طبعی حرکت بھی وہی ہے، جو زمین کی ہے، اور اس لیے دونوں کی ہم رفتاری کی بنا پر، اسے ٹھیک وہیں گرنا چاہیے، جہاں کے قصد سے وہ پھینکی گئی تھی" فریقین میں یہ سوال و جواب ہوتے رہے، لیکن مناظرہ کے انہماک میں کسی کو خود اس دعویٰ کی صحت کی آزمائش کا خیال نہ آیا، کہ کیا واقعی جب مستول کی چوٹی سے گیند پھینکا جاتا ہے تو ٹھیک اس کی جڑ

میں نہیں گرتا؟ آج بقول مل ہر شخص خود تجربہ کر کے اپنا اطمینان کر سکتا ہے کہ مخالفین کوپرنیکس کا دعویٰ ہی سرے سے غلط تھا، تاہم مگر اس وقت کسی کو ایسی موٹی بات کو مشاہدہ کے معیار پر جانچنے کا خیال بھی نہ آیا،

بعض وحشی قبائل میں مونگے کے تعویذ گلے میں پہنے رہنے کا دستور ہے، ان کا یہ اعتقاد ہے، کہ اُن کی صحت میں تغیر کے ساتھ اس تعویذ کے رنگ میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے، مثلاً جب وہ بیمار ہوں گے تو تعویذ کا رنگ زردی مائل ہو جائے گا، مل کہتا ہے کہ مونگے کا رنگ یقیناً ہمیشہ یکساں رہتا ہے، لیکن اعتقاد کی قوت کے سامنے ان لوگوں کے تجربہ و مشاہدہ کی قوتیں بے بس ہیں۔

اسی قبیل سے یہ عقائد ہیں کہ اگر کوئی شے، دوسری شے کے مقابلہ میں بہ لحاظ وزن دس گنی ہے، تو وہ اُسی دس گنی سرعت کے ساتھ زمین پر گرے گی، یا یہ کہ مقناطیس میں ایک عام زبردست قوتِ کشش ہوتی ہے اور یا یہ کہ سطح آب کے نیچے کی چیزیں اپنی جسامت میں ہمیشہ بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں، دوسری وہم پرستیاں اور ضعیف الاعتقادیاں جو عموماً قوموں اور جماعتوں میں شائع ہیں، ان اوہام کی تردید واقعات کی دنیا میں ہر ہر لحظہ ہوتی رہتی ہے، مگر جو لوگ کسی عقیدہ کے نشہ میں سرشار ہوتے ہیں، انھیں محسوس نہیں ہوتیں، یہ چند مثالیں اُن ذیات کی نہیں، جن کی تصدیق و تکذیب، مشاہدہ آسانی سے کر سکتا تھا، اس سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے، کہ جن علوم و مسائل میں، مشاہدہ صحیح دشوار

ہے، ان میں لوگ کس کثرت سے اس طرح کے مغالطات میں مبتلا ہوں گے!

اسی کے قریب قریب اس مغالطہ کی ایک صورت یہ ہے، کہ کسی عام دعوے کے صرف یکطرفہ شواہد پر نظر پڑتی ہے، اور اس کے مخالف پہلو کی نظیریں یکسر نظرانداز کر دی جاتی ہیں۔ اس کے لیے ذہن میں پیشتر سے کسی خاص عقیدہ، یا توہم کے موجود ہونے کی ضرورت نہیں، بلکہ اس کا عام سبب یہ ہوتا ہے، کہ نفس بشری طبعًا، بجائے منفی کے مثبت شواہد اور بجائے نظائر عدمی کے نظایر وجودی پر زیادہ متوجہ رہتا ہے، اور ہر واقعہ کے ایجابی پہلو سے بہ نسبت اُس کے سلبی پہلو کے زیادہ تر متاثر ہوتا ہے، چنانچہ آج جو اپنے گرد وپیش اس قدر وہم پرستیاں دیکھنے میں آرہی ہیں، ان میں سے اکثر فطرت بشری کے اسی خاصہ کا نتیجہ ہیں، ایک منجم ابتدائے سال میں بہت سی پیشین گوئیاں کرتا ہے، اس بڑی تعداد میں سے چند اتفاقًا صحیح بھی نکلتی ہیں، بس انہیں چند کے پورے اترنے سے دل میں اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے اور جتنی پیشین گوئیاں غلط ثابت ہوتی ہیں، ان کی طرف ہمارا ذہن منتقل ہی نہیں ہوتا، اسی طرح تقریبًا ہر قوم میں یہ خیال شائع ہے کہ آسمان اہل کمال کا دشمن ہے، اور عروج صرف نالائقوں کو ہوتا ہے، اس توہم کی بنیاد صرف اسی قدر ہے کہ لائق و نالائق باکمال و بے کمال ترقی دونوں کرتے ہیں لیکن باکمالوں کی ترقی ایک طبعی واقعہ خیال کر کے کسی کی اس پر نظر

نہیں پڑتی، البتہ بے کمالوں میں سے اگر دو چار کو بھی عروج حاصل ہو جاتا ہے، تو ہر شخص کی نگاہیں اُٹھ جاتی ہیں،

(ب) اس مغالطہ کی شقِ دوم ان تمام صورتوں پر مشتمل ہے، جن میں یہ نہیں ہوتا کہ شواہد مخالف سرے سے غیر محسوس وغیر مرئی رہیں، فی الجملہ وہ محسوس تو ہوتے ہیں، البتہ وہ مخصوص حالات واسباب جن سے وہ نتائج پیدا ہوئے ہیں، نظر انداز کر دئے جاتے ہیں، ایک زمانہ میں سر کینلم ڈگبی نے ایک خاص سفوفِ جراحت ایجاد کیا تھا، جس کے عجیب وغریب خواص کی شہرت نے دنیا کو مدتوں متحیر رکھا اس کا طریق استعمال یہ تھا کہ جس آلہ سے کوئی شخص زخمی ہوتا، اس پر یہ سفوف مع ایک مرہم کے لگادیا جاتا اور خود زخم پر فوراً پٹی باندھ دی جاتی، جو ایک ہفتہ کے بعد کھولی جاتی، اور اس وقت تک زخم اچھا ہو جاتا، لوگ اچھے ہو جانے والوں کے نظائر وشواہد تو بہت سے پیش کرتے لیکن اپنے مشاہدہ میں اس جزو کو نظر انداز کر جاتے، کہ زخم کی فوری بندش، بجائے خود اصول طب کے لحاظ سے موثر و نفع بخش ہے زخم کے لیے بڑی مضر شے ہوا ہے پس اگر فوراً ہی ایسا انتظام کر دیا گیا، کہ زخم کو ہوا نہ لگنے پائے، تو یہ خود شفا بخشی کے لیے کافی ہے۔ اس میں اس سفوف کے خواص کو تسلیم کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

عام خیال یہ ہے کہ مجرموں کو سزا دینے کی اصل غرض دوسروں کو عبرت دلانا ہے، ایک فلاسفر ڈکر کرن اس کی تردید میں لکھتا ہے، کہ

اس غرض کے حصول کے لیے مجرم کی کیا تخصیص ہے؟ اگر دوسروں کو عبرت ہی دلانا ہے تو عبرت تو مجرم و غیر مجرم دونوں کو سزا دہی سے یکساں پیدا ہو سکتی ہے؟ اس استدلال میں اس جزو اہم کو نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ اگر مجرموں اور بے گناہوں کو یکساں سزا دی گئی، تو اس سے عبرت کس کو حاصل ہوگی؟ عبرت سے مقصود تو یہ ہے کہ مجرموں کو دیکھ کر لوگ جرائم سے بچیں، اور اپنی جگہ پر یقین کریں کہ اگر انھوں نے کوئی جرم کیا، تو ان کا بھی وہی حشر ہوگا، لیکن جب وہ دیکھ لیں گے کہ بے قصور رہنے پر ان کو وہی سزائیں بھگتنی پڑتی ہیں، تو آخر کس خیال سے وہ جرائم سے اجتناب کریں گے؟ غرض فلسفی مذکور کا استدلال مغالطہ زیر نظر کی ایک دلچسپ مثال ہے۔

(ج) یہاں تک ان مغالطات کا ذکر تھا، جن میں قوت مشاہدہ گویا معطل رہتی ہے، اور دیکھنے والے پر گویا نابینائی چھائی رہتی ہے، ان کے بعد دوسری صنف یہ ہے کہ نابینی کی جگہ غلط بینی پیدا ہو جاتی ہے، انسان ایک شے کو دیکھتا ہے، مگر اس کی اصلی حالت میں نہیں دیکھتا، وہ ہوتی کچھ ہے اور یہ سمجھتا کچھ ہے اس مغالطہ کا بڑا سبب یہ ہوتا ہے کہ اصل مشاہدہ اور قیاس میں خلط ملط کر دیا جاتا ہے، اکثر اشخاص جب کوئی واقعہ بیان کرنے لگتے ہیں، تو صرف اسی پر قناعت نہیں کرتے، کہ جتنا انھوں نے اپنے حواس سے محسوس کیا ہے، بلکہ بلا قصد اس میں اپنے قیاسات و استنباطات کی بھی آمیزش کرنے لگتے ہیں، جس سے

صورت واقعہ بکھر سے کچھ ہو جاتی ہے، اور اصلیت کی تصویر بالکل مسخ ہو کر رہ جاتی ہے، شروع شروع میں جب حرکت ارض کا دعویٰ کیا گیا تو مخالفین کی طرف سے پر زور صدا یہ اٹھی تھی، کہ "گردشِ زمین تو بداہت کے مخالف ہے، روزمرہ کا مشاہدہ ہے، کہ آفتاب طلوع ہوتا ہے، اور پھر غروب ہوتا ہے، اس چشم دید شہادت کے خلاف یہ کیونکر باور کر لیا جائے کہ آفتاب کے بجائے زمین گردش کر رہی ہے" حالانکہ یہ دعویٰ مشاہدہ ہی کی رو سے اصلیت پر مبنی نہ تھا، آفتاب کو طلوع و غروب ہوتا ہوا آنکھوں سے دیکھتے ہم کب ہیں؟ یہ تو محض استنباط ہوتا ہے، زمانہ نے اس کا فیصلہ ہی کر دیا، ایسی تمثیلوں سے دکھانا یہ مقصود ہے، کہ دنیا کی دنیا، عرصے تک مشاہدہ کی فاش غلطی میں مبتلا رہ سکتی ہے۔

(۱) مغالطات متعلق بہ تعمیم یہ مل کی فہرست اصنافِ مغالطات کا آخری عنوان ہے، اس کے تحت میں وہ تمام غلطیاں داخل ہیں، جو انسان سے وضع کلیات میں ہوتی ہیں، یہ بالکل ممکن ہے کہ مشاہدہ جزئیات صحیح ہو، لیکن اس سے استقراء، جو نتائج و تعمیمات قائم کئے جائیں وہ غلط ہوں۔

اس طرح کی غلطیوں کا تمام و کمال احاطہ کرنا ممکن نہیں۔ البتہ یہ ممکن ہے، کہ اس طبقہ کے چند نمایاں، و عامۃ الورود مغالطات کی تعیین کر دی جائے چنانچہ مل نے یہی کیا۔

(الف) ایک عام شکل اس طرح کی غلطیوں کی یہ ہے، کہ انسان

کلیات و تعمیمات ایسے قائم کرنے لگتا ہے، جن کا غلط و صحیح ہونا ایک طرف رہا، تجربہ و استقراء کا ان تک دسترس ہی نہیں ہوتا، انتاج استقرائی کے لیے لازمی ہے کہ جن چیزوں کی بابت نتائج نکالے جائیں، ان کے ماحول کے قوانین سے اگر پوری نہیں تو ایک خاصی حد تک واقفیت ضرور ہو، ورنہ استقراء بے معنیٰ رہے گا، مثلاً کرۂ ارض کے موسمی تغیرات کے مشاہدہ سے ہم نظام شمسی کے بعض دیگر سیاروں یا پھر اجرام فلکی کے جو سرے سے نظام شمسی سے خارج ہیں، موسم کے بارے میں اگر کوئی نتیجہ نکالنے لگیں تو اسی مغالطہ کے مرتکب ہوں گے اس لیے کہ ہمارا علم اپنے ہی کرہ کے خواص طبعی تک محدود ہے، اس کرہ کے علاوہ کسی جرم فلکی کے قوانین طبعی کا علم جو علم کہنے کے قابل ہو، انسان کو حاصل نہیں، اور اس بے علمی کی بنا پر ہمیں وہاں کے متعلق کسی استقراء کا حق نہیں، اسی قبیل سے وہ غلطی بھی ہے جس میں عموماً منکرین معجزات مبتلا ہیں، یہ لوگ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں امور، جن کے وقوع کا دعویٰ کیا جاتا ہے، چونکہ قوانین قدرت کے مخالف ہیں، اس لیے انکا واقع ہونا ناممکن ہے، لیکن جب ان کے اس قول کی تحلیل کی جاتی ہے تو بالآخر "قانون قدرت کی مخالفت" کے معنی صرف اس قدر نکلتے ہیں کہ اب تک انھیں کسی ایسے قانون طبعی کا علم نہیں ہوا، جس سے واقعہ زیر بحث کی توجیہ ہو سکے، لیکن یہ کیسے معلوم کہ ہمارا علم تمام قوانین قدرت کا احاطہ کر بھی چکا ہے، بہت آسانی سے ممکن ہو کہ جس

قانون قدرت کے ماتحت وہ "معجزہ" واقع ہوا ہو، اب تک اس قانون کا ہمیں علم نہ ہوا ہو، مگر آیندہ ہو جائے۔ عدم علم، کسی حالت میں علم عدم کے مستلزم نہیں،

(ب) اسی طرح وہ تعمیمات بھی مغالطہ پر مبنی ہیں، جن میں فطرت کے قائم کردہ تنوعات کے درمیان توحد پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اس مغالطہ کی دو بڑی صورتیں ہیں، ایک وہ، جس میں اکثر قدمائے یونان مبتلا رہے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ بالکل متباین الجنس و مختلف النوع چیزوں کو ایک ہی اصل کی فروع سمجھ لیا جاتا ہے[۱]، مثلاً یونانی حکیم طالیس کا یہ دعویٰ کہ تمام کائنات کی اصل پانی ہے یا دیمقراطیس کا یہ نظریہ کہ دنیا کی ہر شے کی علت اولی مادہ ہے، دوسری وہ صورت ہے، جو آج کل کے اکثر علمائے سائنس کے نظریات میں پائی جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ مختلف حاسات جو ہمارے مختلف آلات حواس کو متاثر کرتے ہیں، ایک ہی قانون یا کلیہ کے تحت میں رکھ دیے جاتے ہیں، مثلاً پروفیسر ٹنڈل کا یہ دعویٰ، کہ حرارت، نور، آواز وغیرہ مختلف حاسات جن میں سے کوئی ہماری حس لامسہ کو متاثر کرتا ہے کوئی حس باصرہ کو، اور کوئی حس سامعہ کو، سب کے سب حرکت کے

---

[۱] یہ تشریح مل کے مذاق کے مطابق تھی، لیکن خود اس جرح پر یہ جرح ہو سکتی ہے کہ ان اجناس و انواع کے متباین الاصل و مختلف الاصل ہونے کا کیا ثبوت ہے؟

مظاہر و اشکال ہیں، ان تمام صورتوں میں، ان نظریات کے بانی اس امر کو نظر انداز کر گئے ہیں، کہ اگر یہ سب چیزیں ایک ہی علت کی معلول ہوتیں، تو ان میں اس قدر اصولی و فروعی اختلاف کیونکر پیدا ہو جاتا، اصناف موجودات میں ہر صنف اپنے مخصوص قوانین طبعی رکھتی ہے، اس لیے ایک صنف کے قوانین کو دوسرے پر منطبق کرنا سخت استقرائی غلطی ہے۔

(ج) مغالطہ تعمیم کی ایک اور عامۃ الورود شکل یہ ہے کہ استقراء کی بنیاد محض تعدد نظائر پر رکھی جاتی ہے، یعنی بلا لحاظ حالت مخصوص و مقتضیات زمان و مکان محض کثرت مشاہدہ کے بھروسہ پر کلیات قائم کیے جاتے ہیں، اور یہ غیر تربیت یافتہ نفس بشری کی طبعی رفتار ہے ایک عامی شخص جب اپنے ذہن میں اس پر غور کرتا ہے کہ:۔

"فلاں الف، فلاں الف، فلاں الف، سب میرے تجربہ میں (ب) ثابت ہوئے ہیں، اور کوئی الف مجھے اب تک ایسا نہ ملا، جو ب نہ ہو"۔

تو وہ بالکل قدرتی طور پر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ:۔

"کل الف، ب ہیں"

استقراء کا یہ ناقص طریقہ جس قدر غلط ہے افسوس ہے، کہ اسی قدر عام و ظاہر فریب ہے، پولیٹیکل مقررین، اخبار نویس و عام مصنفین

لہ اس جرح کا بے وزن ہونا ظاہر ہے،

اپنی روزانہ تقریر و تحریر میں اس طرح کی غلطیاں کرتے ہیں اور بکثرت کرتے ہیں، لیکن عموماً ان نتائج کی غلطی لوگوں کی نظر سے مخفی رہتی ہے، چند مغالطات اس طرح کے درج ذیل کیے جاتے ہیں۔

(۱) افریقہ کے حبشیوں میں کسی طرح کے تمدن کی صلاحیت ہی نہیں، کیونکہ شروع سے لے کر آج تک وہ ہمیشہ جہالت اور بربریت میں رہے ہیں،

(۲) اہل ہند ہمیشہ غیر اقوام کی غلامی میں رہیں گے، کیونکہ تاریخ کسی ایسے زمانہ کی نظیر سے خالی ہے، جب کہ خود اہل ہند، ہند پر حکمراں رہے ہوں

(۳) فلاں فلاں کتاب کے کیڑے جب گوشوں، عزلت کدوں اور کتب خانوں سے باہر ایسے کاموں میں لگا دیئے گئے، جنھیں کتابی معلومات سے کوئی واسطہ نہ تھا، تو ناکام رہے ہیں، اس لیے لازماً ارباب علم عملی زندگی میں پڑنے کے ناقابل ہیں۔

(۴) طبقۂ نسواں میں اب تک اتنے نامور مشاہیر نہیں پیدا ہوئے ہیں جتنے طبقۂ رجال میں ہوئے ہیں، لہذا عورت فطرۃً و لازماً مرد سے کمتر ہے،

(۵) اس وقت تک ہر مادی شے ذی وزن ثابت ہوئی ہے، لہذا ناممکن ہے کہ کوئی مادہ ایسا موجود ہو جو وزن سے خالی ہو۔

یہ تمام مثالیں ہیں مغالطۂ زیر نظر کی۔ ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ اصول ذیل پر مبنی و متفرع ہیں:-

"جو کچھ اب تک نہیں ہوا ہے وہ آئندہ بھی نہ ہوگا۔"

یہ کلیہ اس لحاظ سے بے شبہ صحیح ہے، کہ جب تک تمام حالات و شرائط برقرار

رہیں، واقعہ بھی برقرار رہے گا، لیکن تمام حالات و شرائط کا استقصاء کرکے یہ دیکھنا کہ کون کون، کن کن موقعوں پر کس کس حد تک قائم ہیں، بجائے خود ایک خاص تحقیقات کا محتاج ہے، جس کا فیصلہ محض تعداد امثلہ و نظائر سے نہیں ہو سکتا مانا کہ ایک شے ابتدائے آفرینش سے اب تک عالم وجود میں نہیں آئی ہے، لیکن یہ کہاں لازم آگیا کہ وہ آیندہ بھی کسی حالت میں نہ پیدا ہوگی؟ اگر اب تک اس کی تکوین نہیں ہوئی، تو اس کی کھلی ہوئی وجہ یہ ہے، کہ اب تک اس کی تکوین کے کافی علل و اسباب نہیں جمع ہوئے لیکن دنیا کے ہر روزہ اختلاف حالات و رفتار ترقی کے ساتھ اگر آیندہ وہ کل علل و شرائط مجتمع ہو جائیں، تو یقیناً وہ شے وجود میں آجائے گی، اور کائنات کی ہمہ وقت تغیر پذیری کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسے علل و شرائط کے اجتماع میں استحالہ کیا ہے۔

(د) اس کے بعد ان مغالطات کا نمبر آتا ہے جن میں ہم زمانی کو تعلیل کا مرادف سمجھ لیا جاتا ہے، دو واقعات ایک ہی زمانہ میں ہوتے ہیں اور ان کے بارے میں یہ یقین کر لیا جاتا ہے، کہ ان کے درمیان علت و معلول کا تعلق ہے، حالانکہ ہم زمانی رشتۂ تعلیل کی مطلقاً مستلزم نہیں مثالیں ملاحظہ ہوں۔

(۱) اورنگ زیب کے زمانہ سے سلطنت مغلیہ کا زوال شروع ہوا لہٰذا اورنگ زیب زوال سلطنت مغلیہ کا باعث تھا۔

(۲) انگریزوں کے عہد حکومت میں، ہندوستان میں بڑے بڑے

اولیاء اللہ پیدا ہوئے۔ لہذا انگریزی حکومت نے اولیاء اللہ پیدا کیے۔
اس طرح کے غلط استقرائی نتائج ہم روزمرہ اپنے گرد و پیش دیکھتے رہتے ہیں۔
اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا مغالطہ ہے، جسے گویا اس کا عکس کہنا چاہیے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ کوئی واقعہ، جو متعدد عوامل موثرہ کا نتیجہ ہوتا ہے، اس کی اصلی علت ان متعدد عوامل میں سے کوئی ایک شے قرار دے لی جاتی ہے، اور باقی کو بالکل نظرانداز کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر جمہوریت امریکا میں مفید ثابت ہوئی ہے تو بغیر امریکا کے مخصوص حالات کا لحاظ کیے اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ بعینہٖ اسی نمونہ کی جمہوریت ہر ملک اور قوم کے لیے موزوں ہوگی، یا مثلاً ابتدائی جبری تعلیم انگلستان میں باعث فلاح ہوئی ہے، تو اس سے اس نتیجہ پر پہنچنا کہ بلالحاظ اختلاف حالات، ہر ملک اور ہر سطح تمدن کے لیے جبری طریقہ تعلیم مفید ہوگا
(ھ) فہرست مغالطات کا آخری عنوان تمثیل ناقص ہے۔ تمثیل یا تشبیہ سے انتاج قطعی کا تو کوئی بھی دعی نہیں، البتہ اگر تمثیل صحیح ہوتی ہے تو اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ اگر ایک شے کسی ایک خصوصیت کے لحاظ سے، دوسری شے سے مشابہ ہے، تو بعض دوسری خصوصیات کے لحاظ سے بھی، جو پہلی خصوصیات کی نہ علت ہیں، نہ معلول، وہ اس کے مشابہ ہوگی، تمثیل سے کسی شے کی واقعیت کا ثبوت کسی حالت میں نہیں ہو سکتا، زیادہ سے زیادہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایک شے کے متعلق امکان یا احتمال پیدا ہو جائے، مثلاً ہم بعض سیاروں

کے متعلق جانتے ہیں، کہ وہ شکل میں مدوّر ہیں، آفتاب کے گرد گھومتے ہیں، خود اپنے محور پر بھی گردش کرتے ہیں، آفتاب کی قوت جذب سے متاثر ہوتے ہیں، غرض ان سب حیثیات سے وہ ہمارے کرۂ ارض کے مشابہ و مماثل ہیں، اب اس مشابہت کی بنا پر ممکن ہے کہ وہ انسانی آبادی کے لحاظ سے بھی کرۂ ارض کے مشابہ ہوں، ممکن ہے کہ زمین کی طرح وہاں بھی لوگ بستے ہوں، لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ یہ صرف احتمال ہی احتمال ہے، انسانی آبادی اور سیاروں کی کثرت وغیرہ کے درمیان کوئی رشتہ تعلیل نہیں، ورنہ پھر تمثیل تمثیل نہ رہے گی، بلکہ استقراء کے دائرہ میں داخل ہو جائے گی لوگوں کی ایک عام غلطی یہ ہے، کہ اس احتمال کو یقین کا درجہ دے دیتے ہیں، اور محض تشبیہ کی بنا پر قطعیت تک پہنچ جاتے ہیں۔

یہ غلطی تو اس وقت ہوتی ہے، جب تشبیہ صحیح ہو، لیکن اس بارے میں اصلی مغالطہ کی بیشتر صورت یہ ہوتی ہے کہ خود تشبیہ ہی ناقص ہوتی ہے، تشبیہ کے ناقص ہونے کے یہ معنیٰ ہیں کہ جن دو خصوصیات کے درمیان تشبیہ دینا مقصود ہے ان کے درمیان ہمارے علم میں رشتۂ تعلیل نہ صرف غیر موجود ہے، بلکہ اس کا بھی قطعی ثبوت موجود ہو، کہ ان میں علت و معلول کی نسبت ہو ہی نہیں سکتی، مثلاً حامیان استبداد کا مشہور استدلال تمثیلی یہ ہے، کہ

"جس طرح خاندان کا وہ نظام نہایت کامیاب و خوش آیند ہوتا ہے جس میں خانگی حکومت کا افسر اعلیٰ، کوئی بزرگ خاندان ہوتا ہے جس کے

فیصلوں میں بچوں کی رائے کو دخل نہیں ہوتا، اسی طرح سیاسیات میں
بھی وہی نظام سلطنت سب سے زیادہ کامیاب و خوش آیند ہوگا
جس میں ملک کی حکومت تمامتر ایک فرمانروا کے ہاتھ میں ہو، اور جس
کے احکام میں رعایا کی رائے کو کچھ دخل نہ ہو۔"

اس سے قطع نظر کر کے اس تمثیل میں، جو مقدمہ بطور نظیر و سند پیش کیا گیا ہے
خود وہی کہاں تک صحیح ہے، اصلی مغالطہ یہ ہے کہ حکومت خانگی و سیاسی کے
درمیان، جن دو خصوصیات (یعنی مطلق العنانی و کامیابی) کے درمیان نسبت
تعلیل قائم کی گئی ہے، ان کے متعلق ہمیں خوب معلوم ہے کہ ایسی کوئی نسبت
نہیں قرار دی جا سکتی، کیونکہ خانگی زندگی کی مسرتوں میں افسر خاندان کی مطلق العنانی
سلوبیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ یہ مسرتیں نتیجہ ہوتی ہیں، خردوں کے ساتھ افسر خاندان
کی فطری بزرگانہ شفقت و مرحمت اور اس کے سن، تجربہ کار و معاملہ فہم
ہونے کا، اور یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں، جن میں سے ایک بھی کسی خود مختار
فرمانروا کے لیے لازمی نہیں، اس طرح کے چند مزید مغالطات ملاحظہ ہوں:-

(۱) افراد کی حیات کی رفتار طبعی یہ ہے کہ بچپن، لڑکپن، جوانی سے گذر کر ضعیف
ہوں، اور ان کے قوائے میں بغیر کسی مرض کے از خود انحطاط پیدا ہو جائے
اسی طرح حیاتِ اقوام جو حیاتِ افراد کے مشابہ ہے، اس کا اقتضائے
طبعی بھی یہی ہے، کہ بالآخر ضعیف ہو، اور محض کبرسنی کے باعث اس
میں از خود انحطاط پیدا ہو،

(۲) آدمی جب غرق ہونے لگتا ہے، تو اس کے سر سے پانی کا ایک بالشت

اونچا ہونا اور دس گز اونچا ہونا دونوں برابر ہیں، دونوں صورتوں میں وہ یکساں غرق ہو گا، اسی طرح گناہ کرتے وقت گناہ کا چھوٹا ہونا یا بڑا ہونا دونوں یکساں ہیں، انسان بہر صورت مساوی درجہ کا گناہ گار ہو گا،

(۳) رفتار میں یک رنگی و یکسانیت، آداب شرافت سے ہے، کبھی تیز چلنا اور کبھی سست، متانت کے خلاف ہے، سوسائٹی نے اسے صرف انسانی ضروریات کی مجبوریوں سے جائز رکھا ہے، سیاروں کو تو کوئی ایسی مجبور کن ضرورت لاحق ہو نہیں سکتی، اس لیے ضرور ہو کہ سیاروں کی رفتار شروع سے آخر تک ایک سی رہتی ہو۔

(۴) کشتی خواہ لعل و جواہر سے لدی ہو، خواہ ردی کاغذ سے دونوں صورتوں میں اس کے غرق ہونے سے ملاح کی یکساں حماقت ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح آدمی کی کسی غلطی سے نقصان قلیل ہو یا کثیر اس کی حماقت بہر صورت مساوی درجہ کی ہو گی۔"

مغالطاتِ تمثیلی اکثر استعارات و تشبیہات کے پردہ میں چھپے ہوئے ہوتے ہیں، استعارہ بجائے خود استدلالی وقعت مطلق نہیں رکھتا، البتہ وہ یہ اشارہ کرتا ہے، کہ دو چیزوں کے درمیان کوئی وجہ شبہہ موجود ہے جس کی بنا پر ممکن ہے کہ استدلال قائم ہو سکے، تشبیہات مرکب میں تشبیہات مفرد کی بہ نسبت مغالطہ کا احتمال ہمیشہ زیادہ ہوتا ہے، ایک بہت بڑا سبب مغالطات تمثیلی کا یہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات زبان میں بالکل متباین و مختلف مفاہیم کو ادا کرنے کے لیے ایک ہی لفظ موجود ہوتا ہے، لوگ اس اشتراک لفظی کی بنا پر اشتراک معنوی

قرار دینے لگتے ہیں، جو اکثر حالتوں میں ایک شدید غلطی ہوتی ہے، زبان میں ایک لفظ "سخت" ہے، غور کر کے دیکھو یہ کتنے مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے پتھر بھی سخت ہوتا ہے، گرہ بھی سخت ہوتی ہے، دشواری بھی سخت ہوتی ہے گفتگو بھی سخت ہوتی ہے، مزاج بھی سخت ہوتا ہے، مسئلہ بھی سخت ہوتا ہے اب اگر کوئی شخص سخت کلامی یا سخت مزاجی کی تمثیل سے پتھر یا لوہے کی سختی کی علت دریافت کرنا چاہے، تو ایسے کھلے ہوئے مغالطہ پر کس کو ہنسی نہ آجائے گی؟

مل نے مغالطات پر جو کچھ لکھا تھا، اس کی ضروری تلخیص، کافی اضافہ تمثیلات اور برائے نام تنقید کے ساتھ اوپر گذر چکی، مل کے اقوال و بیانات کی تشریح اگرچہ قصداً اس قدر کھول کر دی گئی ہے، کہ اس کی رائے کی کمزوریاں ذی فہم ناظرین کو بہ آسانی نظر آسکتی ہیں، ایسے صراحت کے ساتھ تنقید نہیں کی گئی، یہ خاموشی "نیم رضا" کے مترادف نہیں، مل کے مسئلہ مقولات عشرہ پر جو سرسری تنقید کی گئی تھی، وہ عام منطقیین کے مذاق کے موافق تھی، اگر مل کے مسئلہ مغالطات پر کوئی مجتہدانہ نظر کی جاتی، یا کم از کم منطق جدید کے ائمہ و علماء کے نقطۂ خیال سے اس موضوع پر روشنی ڈالی جاتی، تو ایک بڑی طویل مستقل بحث چھڑ جاتی، جو مضمون ہذا کے اصلی مقصد یعنی اردو داں پبلک سے مل کے تعارف کرانے میں چنداں مفید نہ ہوتی۔

باب (۳)

مقدمۂ "مکالمات برکلے"

سکندرِ اعظم اپنے زمانہ کا پرہیبت و جبروت بادشاہ ہے، قرب وجوار کے علاقہ سرکرکے نظر اوپر اٹھاتا ہے، اور چشم زدن میں، ایران، افغانستان اور شمالی ہندوستان کی بلند گردنیں اس کے آگے خم ہیں، کامیابیوں اور فتح مندیوں کے نشہ میں جھومتا ہوا نوجوان شہنشاہ اپنے وطن واپس ہوتا ہے، اور راستہ میں، تپ آتی ہے، ایک سے ایک بڑھ کر اطباء حاذقین ہم رکاب ہیں، لیکن چند ہی روز میں دنیا کو نظر آجاتا ہے، کہ جس قوت نے ایک عالم کو تہ وبالا کر رکھا تھا، بالآخر موت سے وہ خود مسخر ہو کر رہی، اور دنیا جسے قوی ترین ہستی تسلیم کر رہی تھی، اسے اپنے سے قوی تر حریف مل گیا جس کے سامنے تمام اقبال پیمائیاں، ساری کشور کشائیاں ساری حوصلہ مندیاں، ہیچ ثابت ہو کر رہیں!

حکیموں کا حکیم اور طبیبوں کا طبیب جالینوس بستر مرگ پر ہے، جسم انسانی کا کوئی راز نظروں سے مخفی نہیں، دواؤں اور غذاؤں کے خواص ایک ایک کر کے نوک زبان ہیں، جاں نثار شاگردوں کی پوری جماعت علاج و تیمارداری کے لیے کمربستہ، سوءِ علاج کا وسوسہ نہیں، بدپرہیزی کا اندیشہ نہیں، بے احتیاطیوں کا گذر نہیں، باایں ہمہ جب وہ وقت آیا، جو مقرر اور مقدر تھا، تو کوئی شے مشت خاک کو پیوند خاک ہونے سے نہ روک سکی کیا موت کی قوت ساری نسل انسانی کی مجموعی قوت اور متحدہ طاقت سے بھی بالاتر ہے؟

سنہ ۱۲ء میں ساحل انگلستان سے امریکا کے لیے جہاز ٹائٹینک روانہ ہوتا ہے جس کی ساخت میں یورپ و امریکا کے بہترین دماغ شریک ہیں، ماہرین فن جہاز رانی و جہاز سازی کا دعویٰ ہے کہ اس جہاز کا غرق ہونا ناممکن ہے، جہاز کے انتظامات ہر حیثیت سے مکمل و اعلیٰ ہیں، افسروں کی ہوشیاری اور جہاز رانوں کی مہارت فن بالکل غیر مشتبہ ہے، اتفاقی خطرات سے جان بچانے کے تمام سامان موجود ہیں، لیکن جہاز ایک برفستانی چٹان سے ٹکراتا ہے اور آناً فاناً لاکھوں روپیہ کا سامان اور اس سے کہیں زیادہ بیش قیمت نفوس دس بیس نہیں، سو پچاس نہیں کم و بیش سترہ سو کی تعداد میں سمندر کی نذر ہو جاتے ہیں! —— کیا بہترین دماغوں کی پیش بینی و خوش تدبیری بھی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی؟

امریکا کا سب سے زیادہ متمول تاجر بیمار پڑتا ہے، وہ روپیہ سے ہر شے خرید کر سکتا ہے، صحت کے لیے ہزاروں نہیں، لاکھوں نہیں، کروڑوں روپیہ خرچ کر دینا، اس کے نزدیک دشوار نہیں، اس کی دولت کا شمار اربوں سے اوپر ہے، بات کی بات میں ہوائی جہازوں کے ذریعہ سے جرمنی، فرانس، انگلستان اور خود امریکا کے مشہور ترین ڈاکٹر اس کے گرد جمع ہو جاتے ہیں، میڈیکل سائنس نے جتنے آلات ایجاد کیے ہیں، سب کی مدد لی جاتی ہے، ترقی یافتہ علم العلاج کے ہر جدید طریقہ کا عمل کیا جاتا ہے، عضویات کے تازہ ترین اکتشافات ایک ایک کر کے کام میں لائے جاتے ہیں، با ایں ہمہ موت کی روک تھام نہ ہو سکی، شاید کوئی طاقت، انسانی عقل و دماغ، سائنٹفک آلات، طبی تحقیقات، حاذقانہ اکتشافات، اور بے پایاں صرف زر کی متحدہ طاقت سے بھی بڑھ کر ہے!

یہ وہ مشاہدات اور تجربات ہیں جو گورے اور کالے، وحشی و متمدن، جاہل و عالم، بڑے اور چھوٹے، مغربی اور مشرقی، ہر انسان کو پیش آتے رہتے ہیں، اور انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہے، کہ وہ ہر واقعہ سے کوئی نہ کوئی نتیجہ نکالتا رہتا ہے، عالی دماغ افراد بڑے بڑے مسائل کے متعلق اہم نتائج نکالتے ہیں، عامی انسان اپنی بساط کے موافق کم رتبہ نتائج تک پہنچتا ہے، لیکن نفس استنباط نتائج سب میں مشترک ہے۔

ان مشاہدات و تجربات سے بھی کوئی نتیجہ نکلنا ضرور تھا اور وہی نفس انسانی

نے نکالا، انسان نے یہ دیکھا، کہ اس کی بڑی سے بڑی زبردست قوتیں کسی نامعلوم
طاقت سے مغلوب ہو جاتی ہیں، اس کی جان توڑ کوششیں ناکام رہ جاتی ہیں،
اس کے پختہ سے پختہ ارادے شکست ہو جاتے ہیں، وہ چاہتا ہے کہ ہمیشہ زندہ
رہے، مگر نہیں رہ پاتا، وہ چاہتا ہو کہ ہر قسم کے حوادث و مصائب سے محفوظ رہے کامیاب نہیں ہوتا
وہ چاہتا ہو کہ ہمیشہ مسرور و کامیاب رہے۔ مگر بس نہیں چلتا، اس کی یہ
بے بسی و بے چارگی اُسے یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور کرتی ہے کہ اس کی محدود
قوتوں سے پرے کسی اور قوت کا وجود ہے جو اس پر اور اس کے مثل
تمام فانی موجودات پر ہر لحظہ و ہر آن عمل کرتی رہتی ہے،

کچھ دیر کے لیے اپنے متخیلہ کو مشاہدہ و تجربہ کے قیود سے آزاد کر کے
دیکھیے، پھر بھی نتیجہ میں کوئی اختلاف نہ واقع ہوگا، سکندر چند ممالک کا
فرماں روا تھا، ممکن ہے، آیندہ کوئی تاج دار ایسا پیدا ہو، جس کے زیر
نگیں سارا کرۂ ارض ہو، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر آفتاب ماہتاب اور سارا
نظام شمسی اس کے قبضہ میں ہو، با ایں ہمہ کیا وہ قادر مطلق ہو جائے گا؟
کیا اس حکومت و اقتدار کے بقا اور دوام کی حسرت اُس کے دل میں نہ
رہی ہوگی؟ اور کیا اس آرزوئے ناکام کا دل میں رہنا صریحًا اس کی مغلوبیت
و بے چارگی کی دلیل نہ ہوگی؟ قارون کا نام اس وقت تک دولت و
ثروت کے لیے ضرب المثل ہے، ممکن ہے کہ کوئی آیندہ قارون، ثروت
و تمول میں اس گذشتہ قارون سے لاکھوں کروڑوں درجہ زائد ہو، با ایں ہمہ
کیا قوانین فطرت اس پر عمل کرنا چھوڑ دیں گے؟ سردی گرمی، بھوک، پیاس

بیماری، کاہلی، کیا ان سب حوادث کے مقابلہ کے لیے اسے اس سے کچھ کم ضرورت پڑے گی۔ جتنی معمولی انسان کو ہر وقت رہتی ہے؟ کیا قانونِ تغیر و فنا کی گرفت اس پر نہ باقی رہے گی؟

غرض نتائج خواہ مشاہدہ و تجربہ کے حدود کے اندر رہ کر نکالے جائیں خواہ ان قیود سے باہر نکل کر تخیل کی فضائے وسیع میں پرواز سے کام لیا جائے، انسان جب تک انسان ہے، اسے بشریت کی بے بسی، بے کسی و بے چارگی کا محسوس ہوتے رہنا لازمی ہے، اور اس کا احساس ہونا گویا یہ اعتراف کرنا ہے کہ موجوداتِ فانی سے ماوراء و مافوق کسی اور شے کا وجود ضروری ہے۔

اتنے جزو پر عالم و جاہل، متمدن و وحشی، مشرک و مومن، خدا پرست و لامذہب، موحد و دہریہ، سب کا اتفاق ہے، لیکن اس کے بعد ہی اختلاف شروع ہو جاتا ہے۔

یہ قوت تعداد میں ایک ہے یا متعدد قوتیں ہیں؟ یہ قوت صاحبِ شعور و ارادہ ہے یا نہیں؟ اس ہستی کا ادراک عقلِ انسانی کو ہو سکتا ہے یا نہیں؟ کائنات سے اس ہستی کو تعلق کس قسم کا ہے؟ اس کے صفات کیا کیا ہیں؟ ان میں سے ہر سوال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں۔ لیکن اتنے جزو پر سب کا اتفاق ہے کہ جس فانی و تغیر پذیر کائنات کا تجربہ ہمیں ہر وقت ہوتا رہتا ہے اس کے پرے "کچھ اور" ضرور ہے، اور ممکن الوجود کا وجود خود مستلزم ہے واجب الوجود کے وجود کو۔

یہ کچھ اور کیا ہے؟ ایک گروہ نے اس کے جواب میں کہا کہ عالم میں جو کچھ تغیرات جاری ہیں یہ سب محض مادہ کے مختلف اشکال و شئون ہیں، وجود حقیقی صرف مادہ کا ہی، جو غیر مخلوق و ناقابل فنا ہے، قوت اس کا ایک غیر منفک وصف ہے، اسی کے سہارے ہیولیٰ برابر اپنی صورتیں بدلتا رہتا ہے اور کائنات میں جو کچھ موجود ہے، یہ سب ذرات مادی کی ہی ترکیب و تحلیل لف و نشر، انضمام و انتشار کے اشکال مختلف کی جلوہ آرائیاں ہیں، یہ گروہ مادیین کا کہلایا، جو مذہب کے منکر اور عام محاورہ میں دہریہ و ملحد کے لقب سے موسوم ہیں۔

دوسرے فریق نے جواب میں کہا کہ بے شعور، بے ارادہ، ولا یعقل مادہ سے نظام کائنات کا ظہور میں آنا ناممکن ہے، علت العلل میں شعور و ارادہ کو تسلیم کرنا لازمی ہی، اور اسی کا نام خدا ہے، یہ گروہ مذہبی گروہ ہے، مگر اس کے ماتحت خود متعدد فریق پیدا ہو گئے۔

طفلانہ خیال یہ ہوتا ہے، کہ جس قدر عظیم الشان و مہیب مظاہر فطرت ہیں، سب ایک آخری قوت کے معلول ہیں، اور اس طرح خداؤں کی تعداد حد شمار سے خارج ہے، ایک خدا بارش کا ہوتا ہے، ایک طاعون کا، ایک جنگ کا ایک سمندر کا، و قس علیٰ ہذا، مذہب شرک کی بنیاد اس خیالی پر ہے۔

اس سے ترقی یافتہ شکل یہ ہو کہ سب قوتیں جو بظاہر آخری و اختتامی معلوم ہوتی ہیں، بجائے خود معلول ہیں، ایک اصلی قوت کے جس کی یہ سب

محض فروع یا مظاہر ہیں، اور وہ قادرِ مطلق و عالمِ کُل ہی، یہ مذہب توحید ہی،
ایک جماعت نے اس پر اعتراض کیا کہ اگر یہ نظام کائنات ایک ہی آخری علت کا معلول ہے، تو اس میں اس قدر تناقض کش مکش، برہمی تو ف کیوں ہی، اس کی توجیہ ایسی صورت میں ہو سکتی ہی کہ عالم کو دو مخالف قوتوں کی رزم گاہ تسلیم کیا جائے، گویا خیر و شر، نور و ظلمت، یزدانیت و شیطنت کی متضاد قوتیں ہر وقت عامل رہتی ہیں اور کائنات ان کی زور آزمائیوں کی تماشا گاہ ہے، یہ ثنویت کا نقطۂ خیال ہے۔
یہ اختلاف واجب الوجود کی وحدت و کثرت، توحید و تعدد سے متعلق تھا ساتھ ہی اس کی ماہیت بھی معرض بحث میں رہی ہے، عام خیال اس کی تجسیم کا مؤید ہے، عامۃ الناس اس کی شخصیت کے قائل ہیں، اُسے مجسّم سمجھتے ہیں، اور یہ خیال کرتے ہیں، کہ وہ ایک نہایت پرقوت شہنشاہ اعظم کی حیثیت سے آسمان کے تخت پر جلوس افروز ہی، علماء و حکمائے مذہب کی رائے عموماً اس کے مخالف ہی، وہ اُسے زمان و مکان کے قیود سے منزّہ موجودِ کل و محیطِ کل سمجھتے ہیں، جو ایک ہی وقت میں یہاں بھی ہی اور وہاں بھی، ادھر بھی ہی اُدھر بھی اسی طرح ماہیت واجب الوجود کے باب میں اور بھی اہم اختلافات ہیں۔

مغرب میں یہ مباحث اصلاً و براہ راست علم کلام و الٰہیات سے متعلق ہیں فلسفہ کا تعلق ماہیت واجب الوجود سے محض ضمنی یا بالواسطہ ہی، یہی وجہ ہی کہ

مغرب کے متکلمین و الٰہیین نے ان مسائل میں جو موشگافیاں کیں، اس کی داد وہاں کے فلسفیوں کے حلقہ میں کچھ زیادہ نہ ملی، علیٰ ہذا جو نظریات وہاں کے حکماء و فلاسفہ نے قائم کئے ہیں، انھیں کلام و الٰہیات کے مسند نشینوں کے ہاں چنداں حسن قبول نہ حاصل ہوا۔

مغرب کا فلسفی جب تک فلسفی رہ کر ان مسائل پر نظر کرتا تھا، فرنگی متکلمین کی پیشانیوں پر بدگمانی کے بل پڑے رہتے تھے، اور متکلمین جب فلسفہ کے دائرہ میں قدم رکھنا چاہتے تھے، تو فلسفیوں کے چہرہ پر تبسم کے آثار پیدا ہو جاتے تھے، مسیحی مذہب کے متکلمین اپنے ہاں کے فلاسفہ کی ادب ناشناسیوں اور گستاخیوں پر برہم ہوتے تھے، اور وہاں کے فلاسفہ ان کی ناواقفیت و سطح بینی پر ہنستے تھے "عقل و نقل" میں یہ جنگ یورپ کی سرزمین پر مدتوں جاری رہی، اور گو منزل مقصود فریقین کی ایک تھی تاہم راستے اس قدر مختلف تھے کہ دونوں فریق ایک دوسرے کو گمراہ سمجھتے رہے،

ولادت مسیح سے ۱۷ سترہ صدیاں اسی تمنائے ناکام میں آئیں اور گذر گئیں، اٹھارویں صدی آئی، تو اپنے ہمراہ نوید مصالحت لیتی ہوئی آئی" اس کے آغاز میں ابھی پندرہ ۱۵ سولہ سال کا عرصہ باقی تھا، کہ آئرلینڈ کے ملک میں بارہ مارچ ۱۶۸۵ء کو جارج برکلے تولد ہوا، اور صدی کے آغاز کے ساتھ ساتھ اس کی تصانیف کا بھی آغاز ہوا، ۱۷۰۵ء میں اس کے ذہن میں ایک جدید نظام فلسفہ کا تخیل پیدا ہوا، ۱۷۰۷ء سے قلم ہاتھ میں لیا، ۱۷۰۹ء میں حرکۃ الآراء رسالہ نظریہ رویت شائع ہوا، ۱۷۱۰ء میں مبادی علم انسانی اور ۱۷۱۳ء میں

مکالمات، مشغلۂ تصنیف اس کے بعد بھی مدت تک جاری رہا، لیکن سلسلہ کی اہم ترین تصانیف یہی تین تھیں،

برکلے کے وجود نے یورپ میں اس حقیقت کو ثابت کردیا کہ مسیحی علم کلام اور فرنگی فلسفہ کے درمیان کوئی تناقض لازمی نہیں اور یہ ممکن ہے کہ ایک ہی شخص گراں پایہ فلسفی بھی ہو اور اعلیٰ متکلم بھی، اس کی تعلیمات کا لبّ لباب دفعات ذیل میں رکھا جا سکتا ہے۔

(۱) اشیائے عالم کے جتنے خواص ممکن ہیں، رنگ، بو، مزہ، شکل، جسامت، وزن، مقدار وغیرہ سب مجموعاً و انفراداً، اپنے وجود کے لیے اس امر کے محتاج ہیں، کہ کسی کے حس و ادراک میں آ سکیں۔

(۲) اشیائے عالم ہمیں اس لیے محسوس نہیں ہوتیں کہ موجود ہیں۔ بلکہ ہم ان کے وجود ہی کے محض اس بنا پر قائل ہوتے ہیں کہ وہ محسوس ہوتی ہیں،

(۳) وجود اشیا، محسوسیت اشیاء کے مترادف ہے، جو شے قطعاً کسی کے حس ادراک میں نہیں آ سکتی وہ موجود بھی نہیں ہو سکتی۔

(۴) گویا کائنات خارجی ممکن الوجود ہے، اور نفس مدرکہ اس کے لیے بہ منزلہ واجب الوجود، وجود حقیقی نفس مدرکہ کا ہے، اور کائنات خارجی محض ایک وجود شبہی یا ظلی رکھتی ہے، جب آفتاب نہیں، تو نہ شعاع باقی رہ سکتی ہے نہ سایہ، جب نفس مدرکہ نہیں تو کائنات کا وجود بھی نہیں۔

(۵) لیکن ظاہر ہے کہ کائنات کے بے شمار اجزا ایسے ہیں جو کسی نفس انسانی کے ادراک میں نہیں آتے پھر ان کا وجود کہاں ہے؟

(۶) اس کے علاوہ خود نفوس مُدرکہ بھی تو بہ حیثیت اشیاء، جزو کائنات ہیں ان کے وجود کے ہم کس بنا پر قائل ہیں۔

(۷) ان کا وجود ایک "نفس اعظم" یا شعور کلّی کے ادراک میں آتا ہے، جو محیط کل، ہمہ گیر، ہمہ داں، ہمہ بیں ہے،

(۸) عام نفوس مُدرکہ محدود و مخلوق ہوتے ہیں، یہ شعور کلّی یا نفس اعظم غیر محدود و غیر مخلوق ہے، زمان و مکان کے قیود سے آزاد، فنا و نقص کے قوانین سے بالاتر، اور بقائے دوام و ہمہ جائی کا تاجدار۔

(۹) عام نفوس مُدرکہ اس کے لیے ممکن الوجود ہیں، اور یہ حقیقۃً واجب الوجود

(۱۰) اسی ذات واجب الوجود کو مذہب کی اصطلاح میں خدا کہتے ہیں۔

برکلے اپنی شخصی زندگی میں ہمہ تن ایک مذہبی شخص تھا، عہدہ کے لحاظ سے پادری تھا، مذہب کے ساتھ اُسے خلوص ہی نہیں، شغف تھا، اس کے مواعظ کی ایک ایک سطر مذہب کے رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی، مذہب کی حمایت ہی تصنیف کی اصل محرک ہوتی تھی، اُس سے بڑا متکلم برطانیہ میں شاید ہی کوئی پیدا ہوا ہو، بااین ہمہ فلسفہ کے دائرہ میں اُس کی تصانیف خالص فلسفیانہ ہوتی تھیں، اُس کے استدلالات یکسر عقلی ہوتے تھے، جن کے مخاطب مسیحی و غیر مسیحی مذہبی و غیر مذہبی، ہر ملت و مشرب کے اشخاص ہو سکتے ہیں۔ کہیں کہیں اس کی فلسفیانہ تصانیف میں بھی مسیحیت کی چاشنی آجاتی ہے لیکن اس کی حیثیت چاشنی سے زیادہ نہیں بڑھنے پاتی، بنائے استدلال ہمیشہ ایسی رہتی ہے، جس سے ہر انسان کو "قائل"

کیا جا سکتا ہے۔

اُس کے فلسفہ پر تنقید و تبصرہ یہاں مقصود نہیں، اس لیے اس سے قطع نظر کی جاتی ہے کہ اس کے دلائل کا وزن کیا ہے، اور اُن سے انسان کی تشفی کہاں تک ہو سکتی ہے، البتہ اس قدر قطعی ہے کہ مغربی فلسفہ کی تاریخ میں برکلے کی اہمیت سے موافق و مخالف کسی کو انکار نہیں ہو سکا ہے۔ ہیوم جو ایک لحاظ سے برکلے کا سب سے بڑا مخالف ہوا ہے، خود اس کے فلسفہ کی ساری عمارت برکلے کی تیار کی ہوئی بنیاد پر قائم ہے، اور آگے چل کر کینٹ نے اپنے نظام فلسفہ کا جو عظیم الشان قصر ہوائی تعمیر کیا، اس کے در و دیوار، سقف و محراب گو نئے ہیں، لیکن داغ بیل وہی برکلے کی ڈالی ہوئی ہے، اور اس کے بعد تو جس قدر ماہرین فلسفہ برطانیہ میں پیدا ہوئے تقریباً سب ہی نے اس کے نظریات سے نفیاً یا اثباتاً بحث کرنا ضروری سمجھا، جن میں رِیڈ، مِل، ہیلی، فریزر کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اور تو اور خود ہکسلی نے، جسے عموماً مذہب کا دشمن اور مادیت کا سالار لشکر سمجھا جاتا ہے، فلسفہ برکلے کی تشریح و ناقدانہ تلخیص میں مفصل مضامین لکھے۔

بعض حکمائے یونان اپنی تصانیف کے لیے مکالمہ کا پیرایہ اختیار کرتے تھے چنانچہ افلاطون کے خیالات اس وقت مکالمات ہی کی صورت میں موجود ہیں، برکلے جب "نظریۂ رویت" اور "مبادی" کی تصنیف سے فارغ ہو چکا، تو

اُسے مناسب یہ معلوم ہوا کہ انھیں خیالات کو زیادہ واضح، سلیس، عام فہم پیرایہ میں ادا کرے، اس کے لیے بہترین قالب مکالمہ کا ہو سکتا تھا، چنانچہ یہی صورت اس نے اختیار کی، اور ۱۷۱۳ء میں مکالمات مابین ہائلس و فلونیس کے نام سے اس نے ایک رسالہ شائع کیا، رسالہ بہت مقبول ہوا، مصنف کی زندگی ہی میں کئی بار طبع ہو کر شائع ہوا، اور فرنچ و جرمن زبانوں میں بھی اسی زمانہ میں اس کا ترجمہ ہو گیا۔

ناظرین کے سامنے اس وقت اسی رسالہ کا اردو ترجمہ ہے، یہ کتاب تین مکالمات پر مشتمل ہے، پہلے مکالمہ میں علم و ادراک انسانی کی ماہیت و حدود پر بحث ہے، دوسرے میں وجود روح اور اس کی عدم مادیت پر، تیسرے میں وجود باری اور اس کے بدیہی الاثبات ہونے پر، اس میں تمام مسائل ہائلس (الف) و فلونیس (ف)، فرضی اشخاص کی باہمی گفتگو کے ذریعہ ادا کیے گئے ہیں، ہائلس کو بطور معترض و مخالف کے فرض کیا گیا ہے اور فلونیس خود برکلے کے خیالات کی ترجمانی کرتا ہے، جتنے اعتراضات ان نظریات پر وارد ہونے ممکن ہیں، تقریباً سب ہائلس کی زبان سے ادا کیے گئے ہیں، اور فلونیس نے ان کی پوری طرح تردید کر دی ہے، کوئی جدید اعتراض اب شاید ہی کسی دماغ میں پیدا ہو سکے۔

مذہب کا ایک زبردست حریف، ہر زمانہ میں، مذہب مادیت رہا ہے اور اس جدید زمانہ میں تو شاید سب سے بڑا حریف یہی ہے۔ "مادیت" کی مختصر

تشریح یہ ہے، کہ کائنات میں جو کچھ بھی ہے، سب محض مادہ ہی کے مظاہر اشکال و شئون ہیں اور مادہ حادث نہیں قدیم ہے، اور مخلوق نہیں غیر مخلوق ہے، برکلے کے فلسفہ کی ضرب کاری اسی تحقیق پر آکر پڑتی ہے اور اسی لحاظ سے برکلے کے فلسفہ کو صفحات بالا میں بار بار علم کلام سے تعبیر کیا گیا ہے، برکلے نے ثابت کر دیا، محض عقل اور مذہبی خوش عقیدگی کی بنا پر نہیں خالصتہً عقلی و استدلالی حیثیت سے ثابت کر دیا، کہ مادہ کی قدامت اور غیر مخلوقیت الگ رہی، بہ حیثیت حادث و مخلوق ہونے کے بھی سرے سے اس کا کوئی مستقل و ذاتی وجود ہی نہیں بلکہ وہ جس حد تک اور جس معنی میں موجود ہے، محض علم باری ہی میں موجود ہے، اس کے باہر معدوم محض، صوفیۂ اسلام اور شاید بعض ہند و فقراء کے ہاں بھی یہ دعویٰ کا ہو کو نامانوس نہ معلوم ہوگا، لیکن فلسفۂ مغرب کی دنیا میں تو یہ نظریہ حیرت انگیز بھی تھا، اور انقلاب آفریں بھی، ہیوم نے برکلے کی تردید میں ایڑی چوٹی کا زور صرف کر دیا، پھر بھی اس کے دلائل کا جواب نہ دے سکا، اور آخر میں صرف یہ کہہ کر اپنے دل کو خوش کر لینا پڑا، کہ برکلے کے دلائل کا گو جواب نہیں ہو سکتا، لیکن دل میں ان سے تشفی کی کیفیت نہیں پیدا ہوتی،، سبحان اللہ! یہ وہی ہیوم صاحب ہیں، جنھیں خود اپنے دلائل عدم اطمینان پر بھی اطمینان نہیں ہوتا تھا، اور جن کو اپنے معرکۃ الآرا رسائل TREATISE ON HUMAN NATURE (مقالۂ فطرت انسانی) اور INQUIRY INTO HUMAN UNDERSTANDING (تحقیقات فہم بشری) میں تشکیک و تشکک پر بیسیوں دلائل و براہین قائم کرنے

کے بعد بالآخر یہ اعتراف کرنا پڑا، کہ اسی لفظی الٹ پھیر سے قلب میں اعتقاد و اذعان کی کوئی کیفیت پیدا نہیں ہوتی، اور حقائق اشیاء اپنی جگہ پر جوں کے توں ہی رہتے ہیں،

مرگلے نے اپنے "مکالمات" کے سرورق پر یہ تصریح کر دی ہے، کہ یہ کتاب متشککین و ملحدین کے رد میں لکھی گئی ہے، اور متن کتاب میں بھی جابجا ایسی ہی تصریحات کرتا گیا ہے، وہ مسیحی تھا، مسیحی مذہب کا پادری تھا، اُسے اپنی مسیحیت یقیناً دل سے عزیز ہوگی، اور اس کی اصل غرض مسیحیت ہی کی حمایت ہوگی، لیکن اُس نے جو دلائل قائم کئے ہیں، اُن سے تائید مسیحیت کی نہیں بلکہ نفس مذہب کی ہوتی ہے، اور جہاں ایک طرف اس کے خیالات ایک مستقل نظام فلسفہ کا حکم رکھتے ہیں، وہاں دوسری طرف اس کے نیت و ارادہ کے بغیر وہ صوفیۂ اسلام کی ترجمانی کا بھی حق ادا کر جاتے ہیں۔

باب (۴)

عادت اور فلسفۂ عادت

"عادت ام الاخلاق ہے"۔ (مولانا نذیر احمد دہلوی)

"عادت کو فطرت ثانیہ کہتے ہو، حالانکہ اس کی قوت، فطرت کی طاقت سے دس گنی زائد ہے"۔ (ڈیوک آف ولنگٹن)

یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ انسان کسی مفرد یا بسیط ہستی کا نام نہیں، اس کا اطلاق مختلف اعضاء و جوارح کے مجموعہ اور متعدد قوتوں کی ترکیب پر ہوتا ہے، جن میں سے اگر کوئی شے بھی غائب ہو، تو اسی نسبت سے انسان کی تکمیل میں کمی رہ جائے گی، لیکن بعض چیزیں اپنی اہمیت کے لحاظ سے اس قدر ضروری ہیں کہ اگر وہ نہ ہوں، تو انسانیت کے کمال و نقص کا کیا ذکر ہے، اس مجموعہ پر سرے سے انسان کا اطلاق ہی نہ ہو گا، مثلاً اگر کوئی جسم بظاہر انسان کا سا ہو، مگر اس میں قوائے عقلیہ کا شائبہ تک نہ ہو تو اسے انسان نہیں بلکہ انسان نما حیوان کہا جائے گا، یا مثلاً کسی انسانی جسم کے اندر

اعضا، تو درست ہوں، مگر اس میں خون کا ایک قطرہ نہ ہو، تو یہ بھی انسان نہیں، بلکہ انسان کا ڈھانچہ کہا جائے گا۔

ان اعضائے اہم و قوائے رئیسہ میں جو شے سب سے زیادہ افضل و اعظم ہے اور کہنا چاہیئے کہ رئیس الرؤسا کا درجہ رکھتی ہے، وہ کوئی واحد عضو نہیں، بلکہ ایک نظام اعضا ہے جس کا اصطلاحی نام نظام عصبی ہے، اور اسی کے اوپر حیات انسانی کا انحصار ہے۔ نظام عصبی کا خاص کام جسم انسانی کے مختلف اعضا و قویٰ کے درمیان نظام و تناسب پیدا کرنا، اور ان کو باہم دگر مربوط رکھنا ہے، نظام عصبی کے بغیر انسان کی مثال اس مکان کی سی ہے، جس کے لیے اینٹ مٹی، چونا، لکڑی، غرض سارے مسالہ کا پورا ڈھیر لگا ہو لیکن کوئی معمار یا کاریگر موجود نہ ہو، جو ان متفرق چیزوں کو ترکیب و ترتیب دے، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں مکان کبھی تعمیر نہ ہو سکے گا، یہی حال جسم انسانی کا ہے، فرض کیجیے کہ گوشت و پوست، خون و استخوان کو جوڑ جاڑ کر کسی ڈاکٹر نے انسان کا قالب قائم بھی کر دیا، لیکن اگر نظام عصبی موجود نہیں، تو اگرچہ قلب و شرائین موجود ہیں، لیکن دوران خون ایک لحظہ کے لیے بھی جاری نہ ہو سکے گا، پھیپھڑے موجود ہیں، اور ڈھانچہ کو تازہ ہوا کے درمیان کھڑا بھی کر دیا گیا ہے، لیکن تنفس ایک لمحہ کے واسطے بھی ممکن نہ ہوگا، معدہ صحیح و سالم ہے اور معدہ کے اندر غذا بھی کسی آلہ کی مدد سے پہنچا دی گئی، لیکن عمل ہضم کا سلسلہ شروع نہ ہو سکے گا، عضلات سب کے سب موجود ہیں، مگر جس وضع پر یہ ڈھانچ کھڑا کر دیا گیا ہے، اس سے ایک سر مو جنبش کرنے کی قدرت اُن میں نہ ہوگی

غرض نظام عصبی اگر موجود نہیں، تو انسان، انسان ہی نہیں،

نظام عصبی ذیل کے دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اور ان میں سے ہر حصہ خود متعدد اجزا پر منقسم ہے۔

(۱) نظام عصبی محیطی، نظام عصبی کا وہ حصہ جو جسم کے ہر ہر گوشہ میں محیط ہے، وہاں سے اپنے مرکز تک تاثرات پہونچاتا ہے، اور اپنے مرکز سے وہاں تک تحریکات لے جاتا ہے۔

(۲) نظام عصبی مرکزی، نظام عصبی کا وہ حصہ جو بطور صدر مقام کے ہے، جس پر تمام تاثرات کی انتہا، اور جس سے تمام تحریکات کی ابتدا ہوتی ہے

اس مرکزی نظام عصبی کے بھی دو حصہ ہیں۔

(الف) دماغ، یعنی مغز جو کاسہ سر کے اندر بند ہے،

(ب) نخاع، یعنی فقرات پشت کے اندر کا گودا، جسے عام زبان میں حرام مغز کہتے ہیں۔

اسی طرح نظام عصبی محیطی، اعصاب پر مشتمل ہے، جو خورد بینی جسامت کے، یا اس سے بھی باریک تر سفید دھاگے سے ہوتے ہیں، اعصاب کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) اعصاب حسیہ، وہ اعصاب جو اطراف و جوانب سے تاثرات مراکز عصبی تک لے جاتے ہیں۔

(ب) اعصاب محرکہ وہ اعصاب جو مراکز عصبی سے تحریکات اطراف و جوانب تک لے جاتے ہیں۔

نظام عصبی کی فعلیت کا طریقہ یہ ہے کہ مہیجاتِ خارجی کے اثر سے اعصاب حسیہ میں سے ایک یا چند میں ایک ارتعاشی کیفیت (جیسے تار کے ایک سرے کو ہلانے یا صدمہ پہنچانے سے سارے تار میں ارتعاش پیدا ہو جاتا ہی) جسے اصطلاح میں تہیج کہتے ہیں، پیدا ہو جاتی ہے، اور جب یہ تہیج حصہ مرکزی یعنی دماغ یا نخاع سے جا ٹکراتا ہے، تو اس وقت وہاں فوراً ہی اس "درآمد" کے مقابلہ میں ایک عمل "برآمد بھی" شروع ہو جاتا ہے، یعنی اعصاب حسیہ کے اس تہیج "تاثیری" کی مطابقت میں ردِّ عمل[1] کے طور پر، اعصاب محرکہ میں ایک تہیج تحریکی پیدا ہو جاتا ہے، اور اعصاب محرکہ اس تحریک کو اندر سے خارج کی طرف لاتے ہیں، اس بیان کی توضیح چند مثالوں سے ہو گی :-

مثال (۱) ہم کمرہ میں بیٹھے ہوئے لکھ رہے تھے، کہ زور کی بارش آ گئی اور سرد ہوا چلنے لگی، ماحول کے اس تغیر کے باعث سرد ہوا کا ایک جھونکا ہماری جلد سے ٹکرایا، اور جن اعصاب حسیہ کا تعلق لمس سے ہے، اور جن کے سرے ہماری جلد میں منتہی ہوئے ہیں۔ ان میں فوراً ایک تہیج پیدا ہو۔ اور چونکہ

---

[1] (REACTION) ایسے فعل ثانی کو کہتے ہیں، جو کسی فعل اول کے سرزد ہونے پر اس کے جواب کے طور پر از خود صادر ہو۔ مثلاً ہم دیوار پر ربڑ کا گیند پھینکتے ہیں، یہ ایک فعل ہوا، اب گیند اچھل کر پھر ہماری طرف لوٹ آتا ہی، یہ اس فعل کا ردِّ عمل ہوا،

پھر یہ تہیج جاکر دماغ میں پہونچا، اعصاب محرکہ کو حرکت ہوئی اور ہم نے اٹھ کر دروازہ بند کر دیا، یہ فعل سارے کا سارا نظام عصبی کی ماتحتی میں ہوا۔

مثال (۲) ہم ایک تاریک کمرہ میں لیٹے ہوئے تھے، دفعتہً ایک شخص بہت تیز روشنی کا لمپ لئے ہوئے داخل ہوا، اس پر نظر پڑتے ہی اعصاب حسیہ بصری میں تہیج ہوا، فوراً ہی حصہ مرکزی متاثر ہوا، اور ساتھ ہی پیشانی کے اعصاب محرکہ کو حرکت ہوئی جنھوں نے ہمارے پپوٹے بند کر دئے، اسی کو ہم آنکھ کا جھپکنا کہتے ہیں، یہ سارا فعل بھی نظام عصبی کے ماتحت ہوا۔

مثال (۳) ہم نے کھانا کھایا، غذا معدہ میں پہونچی، اب جلد معدی کے اعصاب حسیہ میں تموج ہوا، جو نخاع تک پہنچا، اور وہاں سے اعصاب محرکہ نے، معدہ، جگر، لبلبہ، انتڑیوں وغیرہ میں وہ تمام حرکات پیدا کر دیں، جن کا مجموعۂ عمل ہضم کہلاتا ہے یہ کل کارروائی بھی فعلیت عصبی کی ماتحتی میں انجام پائی۔

ان مثالوں سے ظاہر ہوا ہوگا، کہ ہمارے جسم کی ساری مشین نظام عصبی کے زیر نگین ہے، اور ہم اپنے ادنیٰ سے ادنیٰ فعل میں کبھی اس سے بے نیاز نہیں رہ سکتے، یہ بھی ظاہر ہے کہ ہمارے سارے افعال اپنے طریق صدور کے لحاظ سے ایک طرح کے نہیں ہوتے بلکہ مختلف طرح کے ہوتے ہیں، بعض ایسے ہوتے ہیں، جو سراسر ہماری قوتِ ارادی کے تابع ہوتے ہیں، اگر ہم چاہیں انھیں

کریں، اگر نہ چاہیں نہ کریں، (مثال نمبر ۱ مندرجہ بالا) بعض ایسے ہیں جو ہمارے ارادہ کے تصرف سے باہر ہوتے ہیں، لیکن ان کے صدور کے وقت ہم انہیں محسوس و معلوم کرتے رہتے ہیں، یہ افعال ہمارے ارادے سے خارج ہوتے ہیں لیکن علم و شعور سے خارج نہیں ہوتے (مثال نمبر ۲ مندرجہ بالا۔ ہم جان رہے تھے کہ ہماری آنکھ جھپک رہی ہے، مگر ہم نے اس کا ارادہ نہیں کیا تھا) اور بعض ایسے ہیں، جو غیر ارادی ہونے کے ساتھ ہی غیر محسوس بھی ہوتے ہیں، اور ہمارے علم و ارادہ، دونوں کے اختیار سے باہر ہوتے ہیں، (مثال نمبر ۳ اعمال ہضم احشا کے اندر جاری رہتے ہیں، ہم نہ ان کا ارادہ کرتے ہیں اور نہ ہمیں ان کی خبر ہوتی ہے۔)

ان میں سے پہلی قسم کے افعال کو افعال ارادی کہتے ہیں، مثلاً، کھانا، پینا، چلنا، بولنا، پڑھنا، لکھنا، سوچنا وغیرہ دوسری قسم کے افعال کا نام افعال اضطراری ہے، مثلاً ہنسنا، کھانسی آنا، چھینک آنا، اچانک جسم کا جھک جانا، سردی میں کانپنا وغیرہ، تیسری قسم کے افعال کو افعال قسری کہا جاتا ہے، مثلاً دوران خون حرکت قلب، اعمال ہضم غذا وغیرہ۔

افعال انسانی کی اس تقسیم سہ گانہ پر عام تجربہ اور سائنٹفک شہادت دونوں متفق ہیں، اس کے بعد عام خیال یہ قائم ہوتا ہے کہ افعال قسری جو سب کے سب لازمۂ حیات ہیں، انسانی دخل و اختیار سے قطعاً و کلیتہً آزاد ہیں، افعال اضطراری پر بھی انسان کا تصرف محض برائے نام ہے اور صرف افعال ارادی ہیں، جن تک انسان کی دسترس ہو اور جن کے

اندر وہ اپنی خواہش و مرضی سے ترمیم و تغیر کر سکتا ہے،

سوال یہ ہے کہ افعال انسانی کے یہ جو طبقات ثلثہ قرار دیے گیے ہیں آیا اُن کے حدود واقعی ہر جگہ قائم رہتے ہیں؟ آیا یہ صحیح ہے کہ جن افعال کو ہم نے افعال ارادی قرار دیا ہے وہ ہمیشہ ارادہ کے محتاج رہتے ہیں؟ اور جنھیں ہم افعال اضطراری کہتے ہیں، وہ ہر جگہ ہماری قوت ارادی کے دخل و تصرف سے آزاد ہی ہوتے ہیں؟ مشاہدہ و تجربہ ان سوالات کے جواب میں یہ بتاتا ہے کہ بہت سے ایسے افعال جنھیں عمل میں لانے کے لیے دوسروں کو ارادہ صرف کرنا ہوتا ہے، وہ ہم سے بلا قصد، از خود صادر ہوتے رہتے ہیں، اور اس طرح بہت سے افعال جو ہمارے لیے افعال ارادی ہیں، دوسرے انھیں اس سہولت و بے ساختگی سے کرتے ہیں کہ گویا ان کے لیے وہ افعال اضطراری ہیں، تنفس کو ہمارے علماے عضویات ایک فعل اضطراری قرار دیتے ہیں، لیکن بہت سے مرتاض فقرا ایسے ہوئے ہیں اور اب بھی پائے جاتے ہیں، جو اپنی خوشی سے گھنٹوں حبس دم کیے رہتے ہیں اور بعض فقرا تو شاید کئی کئی دن تک اپنی سانس کے رو کے رہنے پر قدرت رکھتے ہیں، ہضم غذا کے سلسلہ میں جتنے افعال احشا کے اندر واقع ہوتے رہتے ہیں، ان کا محض اضطراری ہی ہونا نہیں، بلکہ قسری ہونا بھی عموماً مسلّم ہے لیکن بعض لوگ ایسے بھی ہیں، جو جب چاہتے ہیں، بغیر کسی خارجی اعانت کے استفراغ کر ڈالتے ہیں، کھانسی کو بھی ایک عمل اضطراری سمجھا جاتا ہے، چنانچہ جب زور سے کھانسی اٹھتی ہے، تو عموماً کسی کے

روک نہیں رکتی، لیکن چور اور نقب زن عموماً اپنی کھانسی بلا تکلف روک لیتے ہیں، یہی حال ہنسی کا ہے، عموماً لوگ ہنسی کے ضبط پر قادر نہیں ہوتے مگر بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں، جن کے سامنے کتنی ہی ہنسی کی باتیں کیجیے، مگر ایک مرتبہ جہاں انھوں نے ضبط کا ارادہ کر لیا، پھر کسی طرح نہیں ہنستے، تقریر اور گفتگو کے ارادی ہونے میں تو کسی کو کلام نہیں، لیکن مشہور مقرروں اور خطیبوں کا بیان ہے، کہ پلیٹ فارم پر جا کر ابتدا کے چند الفاظ تو اپنے قصد و ارادہ سے ادا کرتے ہیں، اس کے بعد ان کی قوت ارادی کو کوئی دخل نہیں رہتا، اور الفاظ از خود منہ سے نکلتے چلے آتے ہیں، بائسکل کی سواری جن لوگوں کو آتی ہے وہ جانتے ہیں کہ شروع شروع اپنا جسم کا وزن درست رکھنے میں کتنی دقتیں پیش آتی ہیں، اور ہر مرتبہ ایک نیا ارادہ صرف کرنا ہوتا ہے، لیکن مشق کے بعد یہ حالت ہو جاتی ہے کہ احباب سے گفتگو میں مشغول سائکل پر بیٹھے ہوئے، مگر اس کی طرف سے بے فکر و غافل میلوں اور کوسوں چلے جاتے ہیں، اور اپنی سواری کے متعلق کہیں بھی قوت ارادی کی مداخلت کی ضرورت نہیں محسوس کرتے، سب سے آخر مگر سب سے واضح مثال چلنے کی ہے، انسان کو اپنی رفتار سے بڑھ کر کھلا ہوا اور کون فعل ارادی ملے گا، چنانچہ ہم سب کو اپنے بچپن کا زمانہ یاد ہو گا، جب ہم چلنا سیکھتے تھے، اس وقت کیسی اہتمام و کوشش کے ساتھ ایک ایک قدم اٹھاتے تھے، لیکن اب کیا حال ہے؟ اب ہم جب چلنا چاہتے ہیں، تو ابتداءً البتہ یہ ارادہ ذہن میں قائم کرتے ہیں، لیکن اس کے بعد ہی یا تو

کسی ساتھی سے باتوں میں لگ جاتے ہیں. یا خود کسی فکر وخیال میں ڈوب جاتے ہیں، غرض اب قدم اٹھانے کا ارادہ کرنا کیا معنی، اس کی طرف توجہ تک نہیں رکھتے، بایں ہمہ قدم ہیں کہ بغیر ہماری توجہ وارادہ کے از خود اٹھتے چلے جاتے ہیں،

غرض اس طرح کے بے شمار شواہد ہیں، اور ان کی موجودگی میں یہ یقین کرنا دشوار ہے. کہ افعال انسانی کے یہ طبقات ثلثہ مستقل علاحدہ وجود رکھتے ہیں، اس سے انکار نہیں کہ افعال انسانی کے تین جداگانہ اصناف ہیں ضرور البتہ اس سے انکار ہے، کہ یہ طبقات ثلثہ مستقلاً وفطرۃً ایک دوسرے سے علاحدہ ہیں،

حقیقت یہ ہے، کہ افعال انسانی کے اصناف ثلثہ، یعنی افعال ارادی، اضطراری، وقسری کی تفریق گو آج ضرور قائم ہے، لیکن ان ہر سہ اصناف کے درمیان کوئی فطری مستقل اور ناقابل عبور حدّ فاصل حائل نہیں، بلکہ شاید بجز اُن دو ایک افعال قسری کے، جو لازمۂ حیات وشرط زندگی ہیں (مثلاً حرکت قلب[1]) باقی تمام افعال انسانی اپنی فطرت کے لحاظ سے یکساں ہیں، اور ہر فعل کے لیے ممکن ہے کہ مشق وتمرین کے ذریعہ سے ایک طبقہ سے نکل کر دوسرے طبقے میں داخل ہو جائے، اسی قوت واسی استعداد کا نام عادت ہے، تو ابین عضویات کی رو سے ارادی واضطراری

---

[1] بعض علمائے نفسیات کے نزدیک یہ استثنا بھی غیر ضروری ہے،

اعمال کے درمیان فرق یہ ہے کہ اگر کسی مہیج کا کوئی ردّ عمل متعین و متشخص ہو
یعنی جب فلاں مہیج موجود ہوگا تو ردّ عمل ہمیشہ فلاں متعین صورت ہی میں
وہ فعل اضطراری ہے اگر مہیج کا ردّ عمل کوئی متعین نہیں کبھی کوئی ہوگیا۔ اور
کبھی کوئی تو وہ فعل ارادی ہے لیکن عادت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ عضویات
کی بنائی ہوئی یہ تفریق مٹ جاتی ہے اور مشق و تمرین کے ذریعہ سے یہ
بالکل ممکن ہوجاتا ہے کہ افعال ارادی کے دائرہ میں ردّ عمل کا یہ عدم
تعین فنا ہوجائے، اور مہیج کا کوئی خاص ردّ عمل متعین و متشخص ہوجائے

عادت کا یہ اثر کچھ نظام عصبی ہی تک محدود نہیں، جسم کا ریشہ ریشہ
عادت کے اثرات کا غلام ہے، روزمرّہ کا مشاہدہ ہے کہ جہاں ایک مرتبہ کوئی
شخص کسی بیماری میں مبتلا ہوچکا، دوسری مرتبہ معمولی بد احتیاطی سے وہ
مرض بہ آسانی عود کر آتا ہے جہاں ایک مرتبہ جسم میں چوٹ آگئی، پھر دشوار
ہے، کہ پروائی ہوا چلے، اور اس چوٹ کا درد تازہ نہ ہوجائے۔ اگر ایک دفعہ
کسی شدید صدمہ سے ہاتھ اکھڑ چکا ہے، تو دوبارہ خفیف سے صدمہ میں پھر اس کے اکھڑ جانے کا دھڑکا
لگا رہتا ہے اگر ایک بار پیر میں موچ آگئی تو آئندہ ہلکا سا صدمہ پھر موچ پیدا کردینے کے لیے
کافی ہے، یہ واقعات بتلاتے ہیں کہ نہ صرف ہمارے افعال ارادی بلکہ جس قدر حالتیں
ہمارے جسم کے کسی حصہ پر طاری ہونی ممکن ہیں، سب قانون تعوّد کی پابند ہیں۔

تعوّدات کی ہمہ گیر عملداری یہاں بھی ختم نہیں ہوتی۔ بلکہ نظر وسیع
کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات سے گذر کر نباتات و جمادات اور بے جان
مادّہ تک سب پر عادت کا تسلط محیط ہے۔ نیا لباس جب زیب تن کیجیے

تو اوّل اوّل ضرور کچھ نہ کچھ چیت یا ڈھیلا معلوم ہو گا، مگر چند ہی روز کے بعد ٹھیک ہو جاتا ہے، نئے قفل میں ابتداءً اندر کی جانب کچھ گرفتگی سی محسوس ہوتی ہے، استعمال کے بعد از خود جاتی رہتی ہے، کپڑا اپنی پہلی شکن کے اوپر کس آسانی سے تہ ہو جاتا ہے، سطح زمین کے اوپر ذرا سا پانی ڈالیے دھار کوئی ایک راستہ اختیار کرے گی، دوبارہ پانی ڈالیے، دھار اسی پہلے راستہ پر بہے گی، یہاں تک کہ وہ چند بار کے بعد راستہ مثل نالی کے گہرا ہو جائے گا ایک سیدھی شاخ لے کر ہم جھکاتے ہیں، جہاں اس کا سرا چھوڑا، بدستور سیدھی ہو جاتی ہے، اور اس کی قوت مدافعت ہر مرتبہ کم ہوتی جاتی ہو یہاں تک کہ چند بار کی کوشش کے بعد ہماری حسب خواہش، مستقل طور پر خم ہو جاتی ہے، اور اب سرا چھوڑ دینے سے سیدھی نہیں ہو جاتی، یہ تمام تجربات عادت ہی کے اثرات کی ہمہ گیری کے شواہد ہیں۔

یہاں تک اثرات عوائد کا ذکر تھا، مگر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ عادت کی ماہیت کیا ہے؟ اہمیتِ تعوّد کا اجمالی بیان تو ہو چکا لیکن فلسفہ تعوّد کیا ہے؟ عادت کا فلسفہ جاننے سے پیشتر چند خواص مادی کو ذہن نشین کر لینا لازمی ہے، علم طبعیات کا یہ ایک مسلّم مسئلہ ہے کہ کل موجودات عالم کی ترکیب نہایت ہی لطیف و باریک ذرات سے ہوتی ہے جنھیں سالمات کہتے ہیں، ان میں باہم ایک کشش اتصال ہوتی ہے، جس کے باعث ایک سالمہ دوسرے سالمہ سے ملا رہتا ہے، اور انھیں کے مختلف مجموعہ اجسام مادی کہلاتے ہیں، یہ قوت اگرچہ تمام سالمات عالم میں مشترک ہے۔ تاہم اس میں

تفاوت مدارج ہے، بعض بعض اجسام میں یہ قوت زیادہ ہوتی ہے اور بعض میں کم اور بعض میں اس سے بھی کم۔ اور اسی تفاوت مدارج کی بنا پر مادہ کی تین قسمیں منجمد سیال اور گیسی (ہوائی) کی گئی ہیں، جن اجسام میں قوت اتصالی حد درجہ پر ہوتی ہے یعنی جن کے سالماتِ ترکیبی باہم دگر بالکل پیوستہ رہتے ہیں، ان میں صلابت و جمود ہوتا ہے اور انھیں ٹھوس یا منجمد مادہ قرار دیا جاتا ہے جن میں یہ قوت کم ہوتی ہے، یعنی جن کے سالمات ترکیبی، نسبتاً ایک دوسرے سے فاصلہ پر رہتے ہیں، ان میں جمود و صلابت کا وجود برائے نام ہوتا ہے، وہ مادہ سیال کہلاتے ہیں۔ تیسری قسم کے اجسام کے درمیان کشش و اتصال بہت ہی کم پائی جاتی ہے، ان کے سالمات ترکیبی گویا ایک منتشر حالت میں رہتے ہیں۔ انھیں مادہ ہوائی یا گیسی کہتے ہیں، سالمات کے خواص ثلثہ مندرجہ ذیل اہم اور قابلِ لحاظ ہیں۔

(۱) اولاً ہر مفرد سالمہ کی ساخت ناقابلِ تغیر ہوتی ہے، یعنی کوئی سالمہ اپنی اندرونی ساخت میں کسی تحریک خارجی کا اثر نہیں قبول کرتا، بالفرض ہم کسی واحد سالمہ کو اپنے ہاتھ میں پکڑ سکیں (سائنس کی موجودہ تحقیق کے لحاظ سے یہ فرض ایک فرض محال ہی) اور چاہیں کہ اسے دبائیں، پھیلائیں، جھٹکا دیں غرض کسی طرح کا تغیر اس کی ساخت میں پیدا کریں، تو اس کوشش میں کامیاب نہ ہوسکیں گے۔

(۲) ثانیاً ہر اجتماعِ سالمات میں موثرات خارجی سے متاثر ہونے کی قابلیت پورے طور پر موجود ہوتی ہے، چنانچہ ہر جسم محسوس کی ہیئت و ساخت میں

تغیر و تبدل کم و بیش آسانی کے ساتھ پیدا کیا جا سکتا ہے، ایسے موقع پر صرف اس مجموعۂ سالمات (یعنی جسم محسوس) کے اجزائے ترکیبی کی ترتیب بدلتی ہوتی ہے اور اس طرح کے تغیر قبول کرنے کو ہر جسم مرکب آمادہ رہتا ہے۔

(۳) ثالثاً اجسام کی تغیر پذیری اور ان کے سالمات ترکیبی کی کشش اتصال کے درمیان ہمیشہ تناسب معکوس رہتا ہے، جن اجسام کے سالمات میں کشش اتصال زیادہ ہوتی ہے، ان میں استعداد تغیر کم ہوتی ہے، اور جن کے سالمات میں کشش کم ہوتی ہے، ان میں استعداد تغیر زیادہ ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ٹھوس چیزوں میں تغیر پذیری بہت ہی قلیل ہے، اور ان کی ہئیت میں تبدیلی پیدا کرنے کے لیے قوی موثر کی ضرورت ہوتی ہے، بخلاف اس کے ہوا، اور پانی میں (کہ ان کے سالمات ترکیبی نسبتہً منتشر حالت میں رہتے ہیں) اثرات خارجی سے متاثر ہونے کی صلاحیت اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ وہ اپنی کوئی خاص صورت تک نہیں رکھتے بلکہ جس ظرف میں ہوتے ہیں بس ویسا ہی قالب اختیار کر لیتے ہیں۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ سب ٹھوس چیزوں کے مدارج جمود مساوی نہیں ہوتے اور ان کی تغیر پذیری کے درجات میں بھی نمایاں و عظیم الشان فرق ہوتا ہے پتھر اور گھاس، فولاد اور موم، شیشہ اور ربڑ، ہڈی اور گوشت، چمڑا اور نان پاؤ، یہ سب چیزیں منجمد، اور ٹھوس ہی ہیں، رقیق و سیال نہیں، تاہم ان میں باہم کس قدر فرق ہے! ان میں سے بعض کس آسانی سے اثرات خارجی قبول کر لیتے ہیں، اور بعض میں خفیف تغیر پیدا کرنے کے لیے بھی

کتنی محنت و کاوش کی ضرورت پڑتی ہے۔

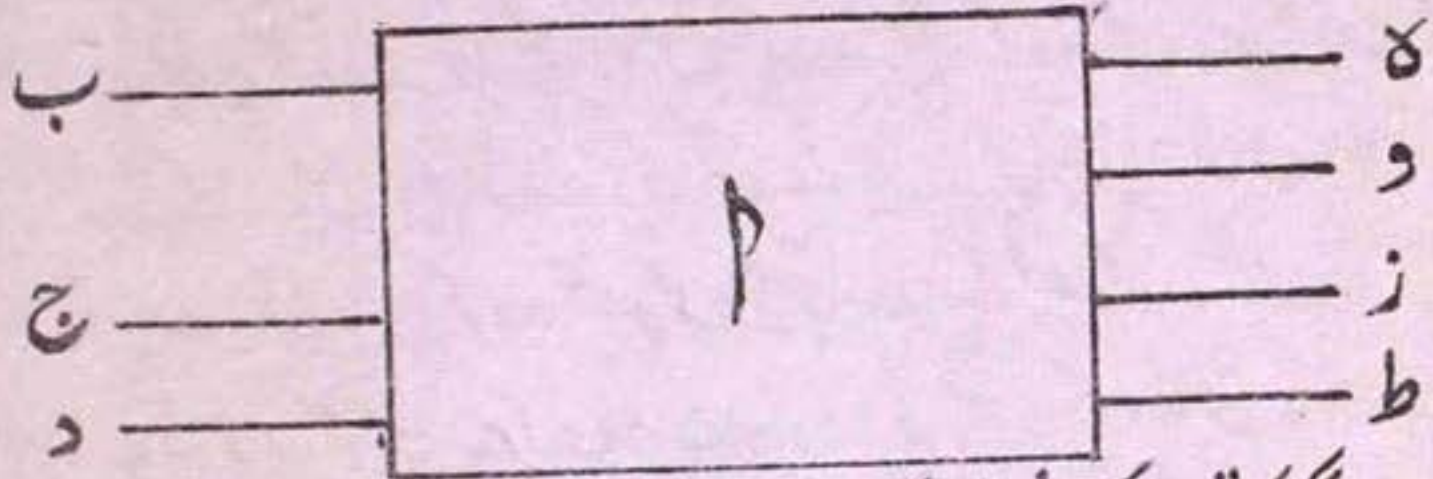
عادات انسانی کی ماہیت دریافت کرنی ہے، تو انہیں قوانین طبیعیہ کا مطالعہ کرنا ہوگا، تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی جن چیزوں میں سب سے زیادہ استعداد تغیر موجود ہے وہ وہ ہیں، جو منجمد ہونے کے ساتھ لچک دار ہوتی ہیں، مثلاً موم یا ٹھلوائے ترجو نہ تو اتنی سخت ہوتی ہیں، کہ معمولی موثرات خارجی کا اثر قبول ہی نہ کریں، اور نہ پانی اور ہوا کی طرح، بغیر اپنی کسی مستقل صورت کے ہوتی ہیں، یہ لچک دار اجسام، عام موثرات سے برابر متاثر ہوتے رہتے ہیں لیکن بجز نہایت قوی موثرات کے کسی سے اتنا متاثر نہیں ہوتے، کہ دفعتہً اسی کے موافق ڈھل جائیں، گویا اُن کا وصف امتیازی ان کی تدریجی تغیر پذیری ہے، اور عادت کا جوہر حقیقی یا مایۂ خمیر یہی وصف خاص ہے، جن اجسام میں جس درجہ پر یہ خاصہ موجود ہوگا اسی نسبت سے ان میں اکتساب عوائد کی قابلیت بھی موجود ہوگی۔

اب نظام عصبی کی ساخت پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بعینہ اس قسم کے مادہ سے بنا ہے جو کسب عوائد کے لیے خاص طور پر موزوں ہے، بکری کا بھیجا اکثر اشخاص نے دیکھا ہوگا، بس اسی طرح کا ملین، پلپلا، اور لچکدار مادہ۔ انسانی دماغ و نخاع کے اندر ہوتا ہے، اور جس مادہ سے اعصاب کی ترکیب ہوئی ہے، لینت و قابلیت فطر (یعنی لچک) کے لحاظ سے وہ بھی بالکل، اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ فتبارک اللہ احسن الخالقین۔

یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مغز انسانی جس حفاظت و استحکام

کے ساتھ کاسئہ سر میں بند ہے، اس کے باعث وہ ہر موثر خارجی سے متاثر نہیں ہو سکتا، بلکہ عام اور طبعی حالات میں اس کے اوپر صرف دو موثر کارگر ہو سکتے ہیں۔ ایک خون، دوسرے تہیجات عصبی، خون کا اثر صحت کی حالت طبعی میں عموماً یکساں رہتا ہے، اس لیے اس سے قطع نظر کرکے یہاں صرف تہیجات عصبی کو دیکھنا چاہیے جو ساعت بہ ساعت بدلتے رہتے ہیں۔ یہ علم النفس کا طے شدہ مسئلہ ہے کہ خارج سے جتنے تہیجات اعصاب حسی کے ذریعہ سے دماغ یا نخاع تک پہنچتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کے لیے ردّ عمل کا ہونا لازمی ہے اور اس کی صورت یہ ہو کہ ہر داخل شدہ تہیج اپنے اخراج اپنی نکاس کے لیے مغز سے باہر کا راستہ ڈھونڈھتا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ راستہ اعصاب محرکہ ہی کا ہوتا ہے، اب بعض افعال ایسے ہوتے ہیں، جن کے تہیجات کے ردّ عمل متعین مقرر اور بندھے ہوئے ہوتے ہیں، جن میں کبھی فرق نہیں پڑتا یعنی جب وہ تہیجات پیدا ہوں گے، تو انکا ردّ عمل بھی ہمیشہ انھیں متعین اور بندھے ہوئے اعمال کی صورت میں ظاہر ہوگا، مثلاً جب جسم کے بعض حصے گدگدائے جائیں گے، تو اس تہیج پر یہ ردّ عمل لازمی طور سے طاری ہوگا، کہ ہنسی کے متعلق اعصاب محرکہ حرکت کریں، اور چہرہ کے عضلات کی اضطراراً وہ صورت بن جائے، جسے ہر شخص ہنسی آنا کہتا ہے، اس طرح کے افعال اضطراری ہیں، بعض افعال ایسے ہوتے ہیں، جن کے تہیجات کا ردّ عمل متعین اور بندھے ہوئے نہیں، بلکہ وقتی اسباب و ہنگامی اتفاقات سے اسی تہیج کا مجیب کبھی ایک عمل ہوتا ہے، کبھی دوسرا، کبھی تیسرا وقس علیٰ ہذا، مثلاً آقا اپنے

نوکر کو دیکھ کر کبھی اس سے بہ لطف و اخلاق کوئی بات کہتا ہے، کبھی اس کے قصور
پر برہم ہوتا ہے، اور کبھی محض خاموش رہتا ہے، نوکر کی موجودگی، مہیج ایک
ہی ہے، لیکن مختلف مواقع پر اس ایک مہیج کے رد عمل کتنے مختلف ہوئے!
اس طرح کے انفعال، افعال ارادی کہلاتے ہیں، اس بنا پر افعال اضطراری
کی تعریف یہ قرار پائی کہ وہ مخصوص مہیجات کے مخصوص و متعین ردعمل ہیں
انسان کی خوش نصیبی ہے کہ وہ اپنے ارادہ و خواہش کے مطابق خاص خاص
تہیجات کے لیے خاص خاص ردعمل متعین و مشخص کر سکتا ہے، اس کی صورت
یہ ہے کہ جن افعال کو افعال اضطراری بنا لینا مقصود ہو، ان کے تہیجات
پر اپنے خاطر خواہ رد عمل کو ابتداءً بہ کوشش مترتب کرے اور ایک مدت
تک برابر دیا کرتا رہے، کچھ عرصہ کے بعد مغز اور مادہ عصبی میں جو نہایت
لچک دار ہے، ان اعمال جوابی کے خطوط یا نقوش اتنے گہرے ہو جائیں گے
کہ ان میں ایک کیفیت اضطرار پیدا ہو جائے گی، اور ان تہیجات کے پیدا
ہونے پر اعمال جوابی از خود مترتب ہونے لگیں گے، اور اس طرح انفعال
اضطراری اور افعال عادی کے درمیان عملاً کوئی فرق نہ رہ جائے گا، عضویات
کا یہ قانون ایک مادی مثال کے ذریعہ سے بآسانی ذہن نشین ہو سکتا ہے
نقشۂ ذیل میں "ا" ایک مسطح قطعۂ زمین ہے، جس میں "ب"، "ج"، "د" تین
نالیوں سے پانی آتا ہے۔ "ب" کا لایا ہوا پانی ہمیشہ "ہ" کے راستہ سے باہر
جاتا ہے، اور "ج" و "د" کے ذریعہ سے آنے والے پانی کی کوئی نکاس معین
نہیں، کبھی وہ "و" سے نکل جاتا ہے، کبھی "ز" سے اور کبھی "ط" سے لیکن یہ بالکل

ممکن ہے کہ چند بار بہ قصد و کوشش "ج" کے لائے ہوئے پانی کو "و" سے اور "د" کے لائے ہوئے پانی کو "ز" کے راستہ سے نکالا جائے، اس کے

بعد یہ ہوگا کہ قصد و کوشش کی احتیاج ہی باقی نہ رہے گی، "ج" کے سرے اور "و" کے سرے نیز "د" کے سرے، اور "ز" کے سرے کے درمیان از خود ایک ملا دینے والی نالی بن جائے گی، اور جس طرح "ب" و "ہ" کے درمیان ایک تلازم ہے، اسی طرح اُن بقیہ دونوں جوڑوں میں بھی تلازم پیدا ہو جائے گا، اس مثال میں "ا" گویا قائم مقام ہے، نظام عصبی مرکزی کا داہنے طرف کے خطوط اعصاب محرکہ کی جگہ ہیں، جو اعمال جوابی کے حامل ہوتے ہیں اور بائیں طرف کے خطوط اعصاب حسیۃ کی نمایندگی کر رہے ہیں، جو تہیج آور ہوتے ہیں،

ابھی قوت اکتساب عوائد کو انسان کی خوش نصیبی سے تعبیر کیا گیا ہی مقصد یہ ہے، کہ جس طرح طاقت جسمانی، اور ذہانت انسان کے پاس دو بہت بڑے آلات ہیں، کہ ان کے مصرف صحیح سے انسانی زندگی کامیاب بن سکتی ہی اسی طرح اکتساب عوائد کی قابلیت بھی اس کے لیے بڑی نعمت ہی، کہ اگر وہ اُسے مفید طریقہ پر استعمال کرلے تو عظیم الشان کامیابیاں حاصل کر سکتا ہے،

افعال عادی چونکہ افعال اضطراری کے حکم میں داخل ہوجاتے ہیں اس لیے ان کے کرنے میں انسان کو وہ توجہ و ارادہ نہیں صرف کرنا پڑتا، جو افعال ارادی میں لازمی ہیں، یہی سبب ہے کہ بخلاف افعال ارادی کے افعال عادی سے انسان کو تکان اور خستگی بہت کم محسوس ہوتی ہے، اور یہ نفع کوئی حقیر نا قابل لحاظ نفع نہیں، روزانہ زندگی کے افعال کا حصہ غالب ایسا ہی، جسے ہم محض عادت کی بنا پر بلا صرف توجہ کیا کرتے ہیں، اگر شام کی ہوا خوادی کی عادت ہے، تو ادھر وہ وقت آیا اور ادھر نفس کے اندر از خود چلنے کا تقاضا پیدا ہو گیا، اپنی جگہ سے اٹھنا، اٹھ کر چلنا، شیروانی کی آستین میں ہاتھ ڈالنا، کالر لگانا، بٹن لگانا، جوتہ پہننا، سر پر ٹوپی دینا، چھڑی اٹھانا، اسے ہاتھ میں لینا، دروازہ کی طرف رخ کرنا، اس کے بعد قدم کا ہزاروں مرتبہ از خود اٹھتے رہنا، غرض اس طرح کی بے شمار مفرد حرکتیں کرنی ہوتی ہیں، جن میں سے ہر حرکت ارادی ہی ہوتی ہے، با ایں ہمہ ان سے تکان اور کسل نہیں ہوتا، یہی ساری حرکتیں اگر ایک بچہ کو کرنا پڑیں اور اسے ہر لحظہ اپنی توجہ اور قوت ارادی صرف کرتی رہنا پڑے تو چند منٹ میں وہ تھک کر کیسا چور ہو جائے اور اس کی جان کیسی ہلکان ہو کر رہ جائے[1]،

---

[1] یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ بچہ کو اپنی ناتوانی کی وجہ سے دقتیں پڑیں گی، اصلی وجہ صرف مشق و عادت کا نہ ہونا ہو گا، چنانچہ اگر کوئی شخص نوجوان ہو گیا ہو، لیکن بیماری یا کسی اور سبب سے اُسے ابتدائے پیدائش سے اب تک کبھی چلنے کا اتفاق نہ ہوا ہو، اور اس وقت اسے پہلی بار چلنا پڑے تو اس کو بھی ایک بچہ ہی کی طرح دقتیں پڑیں گی“

ایک تعلیم یافتہ شخص دن میں ہزاروں لفظ بے تکلف پڑھ ڈالتا، اور سینکڑوں لفظ بے تکان لکھ بھی ڈالتا ہے، لیکن ذرا خیال کرنے کی بات ہے، کہ یہ ایک فعل عادی کتنے زائد، اور کس تعداد میں مفرد افعال ارادی کا مجموعہ ہے، کتاب کا کھولنا، صفحات کا الٹنا، سطروں پر نظر جمائے رکھنا، ہر صفحہ کا ایک ایک لفظ، ہر لفظ کا ایک ایک حرف، پڑھنا، پھر حرف کو دوسرے حرف سے، اور ہر لفظ کو دوسرے لفظ سے ربط دینا، ساتھ ہی معانی کی طرف ذہن کا انتقال رکھنا، اور پھر معانی میں باہم ربط دیتے رہنا، ایک پڑھنے کے اتنے سارے مراتب ہوئے، پھر لکھنے میں قلم کا اٹھانا، ایک خاص وضع پر اُسے ہاتھ میں لیے رہنا، الفاظ کے درمیان اور الفاظ کے علاوہ حروف کے درمیان حسب قواعد تحریر تناسب کا قائم رکھنا، املے کو ذہن میں محفوظ رکھنا، خط کی صفائی کا خیال رکھنا، کتنے اور مراحل کا اضافہ ہو جاتا ہے، ہم میں سے ہر شخص کو غالباً یاد ہو گا کہ بچپن میں، جب ہم ہجے لگا لگا کر پڑھنا سیکھتے تھے، تو اس وقت انہیں دقتوں کی وجہ سے ایک ایک لفظ کے پڑھنے میں کتنی مشقت پڑتی تھی، اور لکھنے میں تو بس قیامت ہی کا سامنا ہو جاتا تھا، اب یہ صرف عادت ہی کی کرامت ہے، کہ لکھتے پڑھتے وقت حروف و الفاظ کی طرف صرف توجہ کرتے رہنے کی مطلق ضرورت نہیں پڑتی از خود صحت کے ساتھ نکلتے رہتے ہیں، اور ہم کتنی مشقت اور کتنے تکان سے بچ جاتے ہیں! یہی حال بولنے کا ہے، معمولی گفتگو میں اب نہ ہم خستگی محسوس کرتے ہیں، اور نہ سوچ سوچ کر ایک ایک لفظ تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، حالانکہ ہم وہی ہیں، جو بچپن میں اٹک اٹک کر اور تتلا تتلا کر ایک ایک

لفظ زبان سے نکالتے تھے، اور معمولی فقروں کے ادا کرنے میں بھی کئی کئی منٹ صرف کر دیتے تھے، بچپن کو چھوڑیے اب بھی کسی غیر زبان میں جب گفتگو کا اتفاق ہوتا ہے، تو "ٹوٹے پھوٹے" اظہار خیال کے لیے بھی تلاش الفاظ میں کتنا وقت صرف ہوتا ہے اور جب تک وہ زبان بالکل اپنی نہ ہو جائے یعنی غیر زبان پر اپنی مادری زبان کے برابر ہی عبور نہ ہو جائے، اس میں روانی صفائی و بے ساختگی کے ساتھ چل ہی نہیں پاتے۔

ان مثالوں کو بھی چھوڑیے خود اپنے اوپر ذرا جاسوس بن کر رہیے تو نظر آئے، کہ روزمرہ کا کھانا پینا، سونا، جاگنا، اٹھنا بیٹھنا، سب کچھ قانون تعود ہی کے تابع ہی، ہر شخص کا ایک خاص طرز گفتگو ہوتا ہے، ایک خاص انداز رفتار ہوتا ہے، عموماً ایک خاص طریقہ نشست ہوتا ہے، سونے، جاگنے، کھانے رفع حاجت کرنے کے خاص خاص اوقات اور خاص خاص معمولات ہوتے ہیں، اور جب کبھی ان معمولات میں خلل پڑتا ہے تو کیسی تکلیف ہوتی ہی! اس سے بھی آگے بڑھیے تو معلوم ہوگا کہ ہر شخص اپنے کپڑے اور جوتے پہننے تک میں اپنی عادات کا غلام ہی، زید جب کوٹ پہنے گا تو پہلے داہنی ہی آستین میں ہاتھ ڈالے گا، جب جوتہ پہنے گا تو پہلے بائیں ہی پیر میں پہنے گا، یہ نہ ہوگا کہ کبھی داہنا ہاتھ یا پیر آگے ہو جائے، اور کبھی بایاں، بلکہ جب تک کوئی خاص مانع موجود نہ ہو ہمیشہ ایک بندھے ہوئے متعین ہی ہاتھ یا پیر سے ابتدا ہوگی، انسان ان چیزوں کو کبھی دھیان میں نہیں لاتا ورنہ اگر کبھی اپنا جاسوس بن کر وہ اپنے افعال کی نگرانی کرلے، تو معلوم ہو کہ

جزئیات میں وہ تمام تر بندۂ عادت ہی ہے۔

ان مثالوں سے ظاہر ہوا ہوگا کہ روزانہ زندگی میں اکثر افعال صرف عادت ہی کی بنا پر بلا تکلف انجام دیے جاتے ہیں، اگر اکتساب عوائد کی قابلیت ہم میں نہ رکھی گئی ہوتی، تو ہر ادنی سے ادنی فعل کے لیے از سر نو قصد ارادہ اور توجہ والتفات کی ضرورت پڑا کرتی، تجربہ و تکرار، مشق و مہارت بے معنی لفظ ہو جاتے، اور نتیجہ یہ ہوتا کہ جب کوئی کام شروع کرتے تو معاً خستہ ہو کر چور چور ہو جاتے، خدا معلوم کتنے ضروری کام ادھورے اور ناتمام رہ جاتے، اور جن افعال میں ارادہ و توجہ کا صرف کرنا ناگزیر ہو، مثلاً غور و فکر، تحصیل علوم و تکمیل فنون ان کے لیے نہ قوت ہی رہ جاتی، اور نہ وقت ہی ملتا، ایسی حالت میں انسان کے لیے لازم ہے، کہ جو افعال دینی حیثیت سے نیک، یا دنیوی حیثیت سے مفید ہوں، ان کی عادت جلد سے جلد ڈالی لی جائے، نظام عصبی میں انسان کے سب سے بڑے دوست بن جانے اور سب سے بڑے دشمن ہو جانے دونوں کی پوری صلاحیت موجود ہی، اسے فوراً اپنا دوست بنا لیا جائے، اس سے صلح کر لی جائے، اس کی اعانت سے نیک خصلتوں کو راسخ کر لیا جائے، مفید عادتوں کے نقش اپنے اندر خوب گہرے جما لیے جائیں۔

یہ بھی ذہن نشین رہے کہ جو آگ سردی میں ٹھٹھر جانے سے بچائے رہتی ہے، جو کھانا پکا کر کھلاتی ہی، جو کارخانوں، مشینوں، انجنوں، اور کل پرزوں کو چلاتی رہتی ہے، وہی اگر کہیں بے جا رکھدی جائے تو ہماری

ذرا رعایت نہیں کرتی، بلکہ چشم زدن میں گھر بار، مال و متاع، بلکہ خود ہمارے جسم کو جلا کر خاکستر کر دیتی ہے، بالکل یہی حال ہمارے نظام عصبی کا ہے وہ جس طرح وقت میں انتہائی کفایت پیدا کر دیتا ہے، مشقت و تعب بے انتہا سے بچا دیتا ہے، نیک خصلتوں کو راسخ کر کے ذہن کو ان کی طرف سے فارغ و مطمئن کر دیتا ہے، اس میں اگر کوئی بری عادت جڑ پکڑ گئی ہے، تو وہ بھی عوائد حسنہ کی طرح اب ہمارے اختیار سے تقریباً خارج ہو چکی ہے، اور اس کا مٹنا سخت دشوار ہو گیا ہے، کیا دیکھا نہیں، کہ بعض لوگوں کی زبان پر گالیاں چڑھ جاتی ہیں، یا کوئی لفظ بعض لوگوں کا سخن تکیہ بن جاتا ہے وہ لوگ مہذب مجمع میں، یا اپنے بزرگوں کے سامنے اپنے کو لاکھ روکتے ہیں، اپنی زبان ہزار سنبھالتے ہیں، لیکن بے مروت نظام عصبی ذرا پروا نہیں کرتا، اور وہی الفاظ، جنھیں دبانا مقصود ہوتا ہے، بے تحاشہ زبان پر آ آجاتے ہیں! یہ منظر مضحک بھی ہوتا ہے، اور عبرت ناک بھی! گفتگو کرنے والا بے چارہ شرم سے پانی پانی ہو رہا ہے، دل ہی دل میں اپنے تئیں ملامت کرتا جاتا ہے، مگر سب بے نتیجہ، بارہا ذلیل ہونا پڑتا ہے، اور بعض دفعہ سخت نقصان بھی اٹھانا پڑتا ہے۔

اور کچھ گفتگو اور الفاظ ہی کی تخصیص نہیں، دانتوں سے ناخن کاٹنا ہونٹوں کا چباتے رہنا، کرسی سے لٹکے ہوئے پیر ہلاتے رہنا، داڑھی کھجلاتے رہنا، مونچھوں پر تاؤ دیتے رہنا، کان سے میل صاف کرتے رہنا، غرض جو بھی لت پڑ جاتی ہے، پھر کیا چھوڑے چھوٹتی ہے، عادت جب پوری طرح راسخ

ہو جاتی ہیں، تو عقل و تمیز پر غالب آجاتی ہیں[1]، اب موقع و محل کا لحاظ اٹھ جاتا ہے اور انسان کی حالت ایک بے جان مشین کی سی ہو جاتی ہے، کہ جہاں اُسے ہیجان ملا، بس فوراً اس کے مطابق ردّ عمل بے ساختہ سرزد ہو جاتا ہے، خواہ موقع ہو یا نہ ہو، بعض موقعوں پر عادت کا یہ قاہرانہ تسلّط سخت مضحکہ خیز صورت اختیار کر لیتا ہے، چنانچہ پنشن یافتہ فوجی سپاہیوں کو جن کی ایک عمر فوج میں گذر چکتی ہے، بار بار یہ اتفاق پیش آتا رہتا ہے کہ گھر میں اطمینان سے بیٹھے ہوئے ہیں کہ دفعتہً بگل یا فوجی باجہ کی آواز کان میں پڑی، اور اُدھر وہ معاً فوجی ضابطہ کے مطابق، بلا قصد و ارادہ تن کر سیدھے کھڑے ہو گئے[2]،

---

[1] مولانا حالی کا حکیمانہ کلام ملاحظہ ہو

دیکھو عادت کا تسلّط میں عادت نے کہا	گھیر لی عقل صواب اندیش کی سب تو نے جائے!
ہنس کے عادت نے کہا کیا عقل ہے مجھ سے الگ؟	میں ہی بنجاتی ہوں نادان رفتہ رفتہ عقل و رائے!

[2] ۲۴ جون ۱۹۱۲ء کے ایک انگریزی روزنامہ میں حکایتِ ذیل نظر سے گذری:۔

"ایک انگریز سپاہی جونس، ہندوستان کی فوج میں ایک عرصۂ دراز کی ملازمت کے بعد وطن واپس آیا، اور ایک روز غسل کے قصد سے بالاخانہ پر گیا، لیکن تھوڑی ہی دیر میں بڑی جھنجھلاہٹ کے ساتھ غسل خانے سے باہر نکل آیا، سامنے مسز جونس بیٹھی ہوئی تھیں، میاں بیوی کے درمیان حسب ذیل گفتگو ہوئی،

مسز جونس:۔ کیوں خیر تو ہے؟ جونس:۔ خیر کیسی، غسل نہ کر سکا نہانہ کر سکا،

مسز جونس:۔ لیکن آخر کیوں، کیا پانی اچھا گرم نہ تھا؟ جونس:۔ پانی وانی سب ٹھیک تھا

(باقی صفحہ ۱۴۱)

مشہور انگریزی جنرل ڈیوک آف ولنگٹن کی بابت روایت ہے کہ ایک دفعہ وہ بے اختیار ہو کر پکار اٹھا "عادت کو فطرت ثانیہ کہتے ہیں! عادت کی قوت، فطرت کی قوت سے دس گنی زائد ہے" یعنی عادت کے آگے قوائے فطری تک ماند پڑ جاتے ہیں، اور اس کی تصدیق عام تجربہ میں یوں ہوتی رہتی ہے، کہ جو قیدی ۲۰، ۲۲ سال کے بعد قید سے رہائی پاتے ہیں، اکثر ان کی فطری آزادی کی خواہش اتنی مردہ ہو جاتی ہے، کہ وہ جیل سے باہر نکلنے کے بجائے جیل ہی میں رہنے کی تمنا و درخواست کرتے ہیں، اور یہ حال محض افراد کا نہیں، اقوام و جماعات کا بھی ہے، غلام قومیں، مدت کی محکومی و غلامی کے بعد، اکثر اپنے لیے غلامی ہی پسند کرنے لگتی ہیں، اسی طرح جو پرند شروع ہی سے پکڑ کر پنجرے میں بند کر دیے جاتے ہیں، آزادی پانے پر اڑ نہیں جاتے، بلکہ پھر قفس میں واپس

(صفحہ ۱۴۰ کا بقیہ حاشیہ) لیکن پیچھے گلی میں ایک بدمعاش آرگن کھڑا ہوا ہے، میں جب ٹب کے اندر غسل کے لیے قدم رکھتا تھا وہ باجی ہر مرتبہ ارگن پر (GODSAVE THE KING) کا فوجی ترانہ چھیڑ دیتا تھا،

مسز جونس:۔ (حیرت آمیز لہجہ میں) تو آخر اس راگ کو تمھارے غسل نہ کرنے سے کیا واسطہ؟

جونس:۔ (غصہ سے بیخود ہو کر) کیا واسطہ؟ اری احمق، تیری سمجھ میں اتنا نہیں آتا کہ اس راگ کے ساتھ مجھے ہر دفعہ فوجی قواعد کے مطابق (ATTENTION) سیدھا کھڑا ہونا پڑتا تھا

اخبار میں اس حکایت کو لطائف و ظرائف کے کالم میں جگہ ملی تھی، لیکن حقیقۃً اس لطیفہ کے اندر حیات نفسی کی ایک گہری حقیقت، علم النفس کا ایک اہم اصول یعنی قانون تعود پورا آگیا۔

چلے آتے ہیں، پلے ہوئے گھوڑے جو کبھی کبھی اپنے نگراں کی غفلت سے بھاگ جاتے ہیں، ان کو دیکھا ہوگا کہ کچھ دیر تو میدان میں کلیلیں کرتے ہیں، اس کے بعد چپ چاپ اپنے اصطبل میں آکر کھڑے ہو جاتے ہیں، امریکا کے پروفیسر ولیم جیمس جن کی تصانیف سے اس مضمون کے اکثر حصہ ماخوذ ہیں، ایک شیر کا واقعہ نقل کرتے ہیں، جو کسی سرکس میں پلا ہوا تھا، سرکس کمپنی ریل پر جارہی تھی، کہ ٹرین پٹری پر سے اتر گئی، شیر جس قفس میں بند تھا، اس کا دروازہ کھل گیا، خونخوار درندہ باہر نکل آیا، لیکن عادت کے مقابلہ میں فطرت کی یہ مغلوبیت قابل دید ہے، کہ بغیر کسی کو نقصان پہنچائے، تھوڑی دیر کے بعد اپنے کٹہرے میں از خود واپس آکر بدستور بیٹھ گیا۔

شمس العلما مولوی نذیر احمد دہلوی مرحوم ادیب و انشا پرداز ہونے کے ساتھ ہی، فطرت انسانی کے بھی بڑے نبض شناس تھے، عادت کے متعلق اپنے صاحبزادہ کو ایک دلچسپ و دل نشیں مکتوب تحریر فرمایا ہے ذیل میں اس کا ایک طویل اقتباس درج کیا جاتا ہے [1]

"عادت کا ماخذ ہے "عود" جس کے معنی ہیں، لوٹنا، پھیرنا، یہیں سے تم عادت کی وجہ تسمیہ بھی مستنبط کر سکتے ہو، کیونکہ جب آدمی بار بار لوٹ لوٹ کر کسی فعل کا مرتکب ہوتا ہے، تو اس فعل پر عادت کا اطلاق کیا جاتا ہے.....

افعال ارادی ہیں، جسمانی ہوں یا دماغی سب میں تھوڑا بہت جہد

---

[1] "موعظہ حسنہ" صفحہ ۱۹۸ تا ۲۰۰ مطبوعہ ۱۳۰۸ ہجری

کرنا ہوتا ہے، جس کو تم انگریزی میں اگزشن کہتے ہو، عادت کا ضروری نتیجہ ہے، تخفیف مشقت جہد، یہاں تک کہ جب عادت راسخ ہو جاتی ہے تو فعل عادی، فعل اضطراری کی طرح بلا قصد و ارادہ، اور بے اعمال فکر و رویہ سرزد ہونے لگتا ہے، اور یہی وجہ ہے جس پر پہنچ کر کہا جاتا ہے "العادۃ کا الطبیعۃ الثانیۃ" تشبیہ کا قاعدہ ہے کہ مشبہ بہ اکمل و افضل ہوتا ہے تو العادۃ کالطبیعۃ الثانیۃ سے شاید تم سمجھ سکو کہ طبیعت میں بالنسبۃ الی العادۃ [یعنی عادت کی نسبت] غلبہ اور اشتداد اور تقاضا قوی تر ہے۔ "والحال منقلب والامر معکوس" (یعنی حقیقت حال اس کے برعکس ہے) امور طبعی و اضطراری میں اسی تنفس کو لو، جس کا ذکر آچکا ہے، فقراء کے ریاضات و مجاہدات میں سے ایک حبس نفس ہے اور یہ ان کی تعلیم کا شاید ابجد ہے، لوگ تو امتداد حبس نفس میں بہت مبالغہ کرتے ہیں، مگر خیر، دن اور ہفتے اور مہینے نہ سہی، یہ تو میں نے دیکھا ہے کہ پاس انفاس کا ایک عامل ایک سانس میں سو مرتبہ لا الٰہ الا اللہ بمراعات ضرب بآسانی تمام کر لیتا تھا، آسانی کو میں نے اس سے جانا کہ برابر کئی کئی گھنٹے تک وہ اس شغل میں رہتا۔ الغرض اگر انسان تقاضائے طبیعت کے معدوم کرنے پر قادر نہ ہو، تاہم اس کی شورش کو مجاہدہ و ممارست یعنی عادت کی مدد سے بہت کچھ دور کر سکتا ہے، یعنی عادت حاکم ہے، اور طبیعت محکوم، ایک شخص نے حکیم امام الدین خاں مرحوم کی حذاقت کی ایک حکایت نقل کی کہ کوئی مولوی صاحب ... بیمار پڑے

حکیم صاحب نے جلاب تجویز کیا، باوجودیکہ معدہ مجیب تھا اور مؤیدات بھی
دئے گئے، مگر دست نہ آئے، حکیم صاحب کو خبر ہوئی، استفسار حالات کے
بعد تیمار دار سے فرمایا کہ جلد جاؤ اور مولوی صاحب سے کہو، بدستور کتابیں
دیکھیں، راوی کہتا تھا کہ آدھ گھنٹہ بھی نہیں گزرنے پایا تھا کہ جلاب کا
عمل ظاہر ہوا، لوگوں کو حیرت ہوئی تو حکیم صاحب نے فرمایا کہ طبیعت تھی
کتاب بینی کی خوگر، اس کو خلاف عادت شغل مانوس سے ہوئی مفارقت،
انقباض پیدا ہوا، یہ حکایت اگر سچ ہے اور کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ
سچ کیوں نہ ہو، تو اس سے ہم عادت کی قوت کا اندازہ کر سکتے ہیں. جن
لوگوں نے علم الاخلاق پر کتابیں لکھی ہیں، میں نہیں جانتا ان میں سے
کسی نے یہ خیال ظاہر کیا یا نہیں" مگر میری نظر سے نہیں گزرا، کہ عادت
ام الاخلاق ہی، باوجودیکہ عادت کو اخلاق پیدا کرنے، بنانے اور بگاڑنے
میں دخل عظیم ہی، مگر افسوس ہی کہ عادت کی نگرانی میں بڑے درجہ کی
غفلت کی جاتی ہی، لوگوں کو عادت کا کہیں شعور ہوتا بھی ہی تو اکثر
ایسے وقت میں جاکر، کہ طبیعت مغلوب عادت ہوچکتی ہی، تم نے شاید
خیال کیا ہو، کہ اطباے یونانی کا کوئی نسخہ، شربت، یا نبات یا خمیرہ سے
خالی نہیں ہوتا، کچھ اس کی لم بھی سمجھے. وہ لم یہ ہی کہ شیرینی بالطبع ہی
مرغوب لہٰذا دوا میں کسی قسم کی شیرینی شامل کردی جاتی ہی، تاکہ طبیعت
شیرینی کو بالاصالۃ، اور دوا کو بالطبع وصول کرلے، بعینہٖ یہی حال ہے
انسان کی طبیعت اور اخلاق کا، طبیعت کو معدہ کی جگہ سمجھو، اخلاق کو، دوا

اور عادت کو شیرینی، کوئی کام کیسا ہی ناموافق طبع ہو، عادت کی مٹھائی
سے مل کر ضرور اشتہی اور اعلیٰ ہو جاتا ہے، اگرچہ آدمی بری لت بھی
اپنے پیچھے لگا سکتا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عادت فی
نفسہا من حیث بانہا قرۃ قوی الانسانیۃ، (یعنی بہ حیثیت
ایک قوت انسانی کے) بری چیز ہے، انسان کی تمام قوتوں کا یہی
حال ہے کہ بھلائی اور برائی دونوں کے محامل ان میں ودیعت
رکھے گئے ہیں، اور اب یہ انسان کی اپنی تجویز رہی کہ ان قوتوں کو
کس پہلو پر ڈھالے"۔

مباحث بالا سے عادت کے جو فوائد مستنبط ہوئے انہیں مختصراً عنوانات
ذیل کے تحت میں رکھا جا سکتا ہے۔

(۱) وقت کی کفایت جو افعال و اعمال بہت رک رک کر اور ٹھہر ٹھہر کر
بڑی دیر میں ہو پاتے تھے، اب وہ "آناً فاناً" صادر ہوتے رہتے ہیں،

(۲) قوت کی کفایت، جن افعال کے لیے قصد و ارادہ، محنت و تعب کی حاجت
ہوتی تھی، وہ اب بلا جد و جہد، بسہولت ہوتے جاتے ہیں۔

(۳) کامیابی کا تیقن، پہلے جن افعال کے انجام دیتے وقت ناکامی
کا خوف غالب رہتا تھا، اب ان میں تقریباً ہمیشہ کامیابی ہوتی ہے، نوآموز
کا ہر نشانہ خطا کرتا ہے، آزمودہ کار سپاہی کا وار شاذ و نادر ہی خالی جاتا
ہے۔

عادت کے ان اثرات سہ گانہ کو اکثر علمائے نفسیات نے لکھا ہے، لیکن

اس کا ایک بڑا اہم پہلو جس پر بجز جیمس کے شاید کسی دوسرے ماہر فن کی نظر نہیں پڑی، یہ ہے کہ عادت، سوسائٹی کی سب سے بڑی محافظ، ہیئت اجتماعی کے قیام کی سب سے بڑی ضامن ہے، طبائع انسانی میں رشک و حسد اور مسابقت کے جذبات جس قدر قوی ہیں، ہر شخص پر روشن ہے، لیکن باوجود اس کے دنیا میں بہ حیثیت مجموعی امن ہی قائم ہے، شاہ و گدا، راعی و رعایا، افسر و ماتحت زمیندار و کاشت کار، حاکم و محکوم، آقا و نوکر، غرض سب اضداد ہی کا مجموعہ ہے پھر بھی لوگ چین اور فراغت ہی کے ساتھ زندگی بسر کرتے رہتے ہیں، یہ نہیں ہوتا، کہ حسد و رشک، منافقت و کشمکش کی عالمگیر آگ پھیل جائے، اس کی بڑی وجہ صرف یہ ہے کہ ہر شخص باین رشک و مسابقت، اپنی جگہ پر قانع ہے لوگ دوسروں کو اپنے سے بدرجہا بہتر حالت میں دیکھتے ہیں، لیکن جس گہوارہ میں ان کا نشو و نما ہوا ہوتا ہے، بس اسی پر انھیں ایسی قناعت ہوتی ہے، کہ عموماً اس دائرہ کے آگے وہ ذرا بھی قدم نہیں رکھتے، نادر و نپولین جیسے افراد فاتحین میں اور ایسپ[۱] و ارسطو جیسے افراد حکماء میں کہیں صدیوں میں جا کر پیدا ہوتے ہیں، جو ادنیٰ ترین حالت سے ترقی کر کے اقلیم شہرت کے تاجدار ہوتے ہیں اور نہ عموماً لوگوں کو جیسی تعلیم، تربیت و صحبت، ابتدائی عمر میں مل جاتی ہے بس اسی کے مطابق وہ ساری عمریں بسر کر دیتے ہیں، حوصلہ مندیوں کی یہ تحدید اپنے اپنے حدود کے اندر یہ قناعت، یہ جمود صرف عادت کا نتیجہ ہے۔ لوگ اپنے ماحول

---

(۱) حکیم لقمان

کے (خواہ وہ ماحول علمی ہو یا مذہبی، یا معاشرتی) اس قدر عادی ہو جاتے ہیں، کہ
اس سے خارج تمام چیزوں کو وہ اپنے دائرہ ہمت وسعی سے خارج سمجھتے ہیں،
اسی ماحول کے اندر وہ اِدھر سے اُدھر کروٹیں بدلتے رہتے ہیں، لیکن اس سے
باہر جست "شاذونادر ہی کرتے ہیں، اگر عادت کا یہ اثر نہ ہوتا، تو کوئی شخص اپنے
حال پر آسودہ نہ رہتا، اور وہ ہنگامۂ قتال برپا ہوتا، کہ دنیا کا امن اور سوسائٹی
کا نظام دو دن کے لیے بھی ممکن نہ رہ جاتا، پس عادت کے منافع و فوائد جس
طرح افراد سے متعلق ہیں، اسی طرح ان کا تعلق سوسائٹی سے بھی ہے،

حسن و قبح، ہنر و عیب، کمال و نقص، گل و خار اس دنیا میں دوش بدوش
چلتے ہیں، عادت کے روشن پہلوؤں کے ساتھ اس کا تاریک رخ بھی ہے، افعال
ارادی کو افعال عادی بنا لینے سے جہاں متعدد فوائد ہیں، وہاں دو ایک خطرے
بھی ہیں، جن سے ابتدا ہی میں خبردار ہو جانا چاہیے، ان میں سب سے بڑا خطرہ
یہ ہے کہ بعض اوقات افعال عادی کی بنا پر انسان کے قوائے عقلی کند ہو
جاتے ہیں، اور وہ اختلاف ظروف و احوال کا لحاظ کیے بغیر قدیم عادات
پر جما ہوا لکیر کا فقیر بنا رہتا ہے، یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی شخص نے جس زمانہ میں کسی
عادت کا اکتساب کیا ہو، اس وقت وہ مفید و پر مصلحت ہو لیکن کچھ روز کے بعد حالات
کے بدلنے سے وہی فعل بجائے مفید ہونے کے مضر ہو گیا ہو، ایسی حالت میں صاحب
عادت کا کھلا ہوا فرض اس عادت کا ترک ہونا چاہیے مگر قوائے عقلی عادت کے مقابلہ
میں اکثر ایسے بے بس ہو جاتے ہیں کہ انسان کو تغیر حالات کا احساس تک نہیں ہوتا
اور عوامل قدیم کی پابندی بدستور قائم رہتی ہے۔

اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا خطرہ انفعال عادیہ سے متعلق یہ ہے کہ احساس پیدا ہو جانے اور تغیر حالات پر مطلع ہو جانے کے باوجود بھی انسان عادات قدیم کے ترک پر قدرت نہیں رکھتا، وہ جانتا ہے کہ زمانہ ٹھاٹھ بدل چکا ہے یا یہ کہ وہ خود ایک نئے ماحول کے درمیان آ گیا ہے، لیکن قدیم عادتیں اس قدر راسخ ہو چکی ہوتی ہیں، اتنی مضبوطی سے جڑ پکڑ چکی ہوتی ہیں، کہ ان کے ترک پر کسی طرح قدرت نہیں ہو پاتی، وہ دل سے چاہتا ہے، اور ہر چند ہاتھ پیر مارتا ہے کہ ماحول جدید سے تطابق پیدا کرے، لیکن نظام عصبی کی مزاحمت کے سامنے بے بس رہتا ہے۔

یہ دونوں خطرات جو ابھی بیان ہوئے ان میں سے پہلے کا تعلق فہم و ادراک سے ہے، اور دوسرے کا قوت عمل سے یہ دونوں خطرات ایسے ہیں جن کا شکار نوجوانوں سے کہیں زیادہ ان کے دیرینہ سال بزرگ ہوتے رہتے ہیں، نئی روشنی یا نئے خیال، اور پرانی روشنی یا پرانے خیال کے تفرقے آج سے نہیں ہمیشہ سے چلے آتے ہیں، اور حق و باطل سے تو یہاں بحث نہیں، یہاں صرف عملی کامیابی کا ذکر ہے، اور وہ ہمیشہ نئے گروہ ہی کے نصیب میں آتی رہی ہے، ہوتا یہی آیا ہے کہ نئے خیالات رفتہ رفتہ پھیلتے گئے ہیں، اور پرانے عقائد و رسوم مٹتے گئے ہیں، اس سلسلہ میں حیات نفسی کا یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے، کہ قدامت پسندی اور جدت پرستی دونوں کا مفہوم صرف ایک اضافی حیثیت رکھتا ہے، کوئی شے نہ سرے سے نئی ہے، نہ کوئی شے علی الاطلاق پرانی، جدت، قدامت، دونوں ایک دوسرے کی نسبت سے ہیں، جو لوگ آج

فرسودہ دماغ، تاریک خیال اور شاہراہِ ترقی کے سنگِ راہ نظر آتے ہیں، کل بھی بڑے آزاد، روشن خیال اور ترقی کے علم بردار تھے، علیٰ ہٰذا جو لوگ آج طفل مزاج، وجدت پرست کہلاتے ہیں، دس بیس سال کے گذرنے کے بعد انھیں پر قدامت پرستی و تاریک خیالی کے الزام لگائے جائیں گے، جدت اور کہنگی، روشن خیالی، اور قدامت پرستی میں صرف چند ہی سال کا آگا پیچھا ہوتا ہے[1]، اس کا راز یہ ہو کہ سن رسیدہ افراد اپنے بچپن سے جن امور کے عادی چلے آرہے ہیں، ان کے خلاف جدید عقائد و رسوم، اوّل تو ان کے جی میں اترتے نہیں، عادت کا اثر انھیں مذاق دیرینہ کی پاسداری پر مجبور رکھتا ہے، اور بالفرض وہ جدید اصول کے دل سے قائل ہو بھی جائیں، تو بھی قدیم عادات ایسی راسخ ہو چکیتی ہیں کہ ان کے بجائے وہ جدید عادات کے اختیار کرنے پر قادر نہیں ہوتے۔

مگر عادات کے یہ نقصانات ناممکن العلاج نہیں، ان خطرات کا پہلا علاج تو یہ ہو کہ انسان، اکتساب عوائد کے ساتھ ہی ساتھ اپنی عقلی و نظری قوتوں کو بھی ترقی دیتا رہے، اور ہر امر پر فراخ دلی، انصاف و بے تعصبی سے غور کرتا

---

[1] جن ملکوں میں لبرل، ریڈیکل اور کنسر ویٹو کے نام سے پارٹیاں ہوتی ہیں۔ وہاں بہت سے لوگ مُسن ہونے کے باوجود بھی لبرل اور ریڈیکل کہلاتے تو رہتے ہیں، لیکن پیرانہ سالی میں یہ لوگ صرف نام کے لبرل یا ریڈیکل رہ جاتے ہیں۔ اور صرف انھیں "اصلاحات" کی وکالت کرتے رہتے ہیں جو اپنی نو عمری کے زمانہ میں وہ تجویز کر چکے تھے، "لبرل کہلانا" اور "لبرل ہونا" اور ا

رہے، تاکہ قوت امتیاز کند نہ ہونے پائے، اور مسائل کی صحت کا فیصلہ ہمیشہ دلائل وشواہد کی بنا پر کرتا رہے، اپنے تئیں اس سے حتی الامکان متاثر نہ ہونے دے، کہ اس نے کیا خیالات سابقہ کیا ہیں، اگر انسان کی قوت امتیاز کا اس طرح پورا نشو و نما ہوتا رہے، تو امید ہے کہ کسی جدید حقیقت کو قبول کرنے میں عادتِ قدیم کی عصبیت حائل نہ ہوگی، دوسری تدبیر یہ ہے، کہ قوائے عقلی کی تربیت کے ساتھ ساتھ ہر تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد اپنی عادات پر نظرِ ثانی کی جاتی رہے اور جب کبھی یہ محسوس ہو، کہ وہ عادات وخصائل، ماحول موجودہ سے پوری مطابقت نہیں رکھتیں، تو فوراً ان کی ترمیم عملاً شروع کردی جائے، اس کا انتظار کبھی نہ کیا جائے کہ جب ان عادات وخصائل اور ماحول کے درمیان بیّن ونمایاں تصادم ہولے اس وقت اصلاح شروع کی جائے اصلاح فوراً کرنی چاہیے اور پہلے ہی سے شروع کردینی چاہیے معمولی پتھر ہر شخص ہٹا سکتا ہے لیکن وہی پتھر جمع ہوتے ہوتے جب چٹان بن جاتے ہیں تو ہزار آدمی مل کر بھی جنبش نہیں دے سکتے۔

یہاں تک جو کچھ کہا گیا، اس سے یہ معلوم ہوا ہوگا، کہ عادت کیا ہے؟ عادت کی اہمیت کیا ہے؟ اور عادات کے اثرات کیا کیا ہوتے ہیں؟ اب یہ بتانا باقی رہ گیا ہے، کہ اکتساب عادت کے شرائط کیا ہیں؟ یعنی اگر بعض افعال ارادی کو افعال عادی بنانا مقصود ہے تو کن کن طریقوں سے اس مقصد کے حصول میں سہولت ہوگی؟

(۱) سب پر مقدم اصول یہ ہے کہ جس قدر جلد ممکن ہو، اپنے تئیں افعال مقصودہ کا خوگر بنانے کی کوشش کرو، ماہیت عوائد کے بیان کے ضمن میں

ذکر آچکا ہے، کہ عادت کی بنیاد تمام تر نظام عصبی کی لچک پر ہے، فطرت نے جہاں
اس فیاضی کے ساتھ نظام عصبی میں استعداد تغیر ودیعت کی ہے، وہاں
اس قابلیت کو ثبات نہیں عطا کیا، سن میں زیادتی کے ساتھ اس استعداد میں
انحطاط ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ پیرانہ سالی میں یہ لچک گویا بالکل جاتی رہتی ہے
یہی وجہ ہے کہ نہ "بوڑھے طوطے" کچھ پڑھ سکتے ہیں، اور نہ انسانوں کے بڈھے
بوڑھے کوئی نئی عادت سیکھ سکتے ہیں، نظام عصبی کی یہ قوت بچپن میں انتہائے
کمال پر ہوتی ہے، اس لیے بچوں کو نئی عادت کے اکتساب میں قدرۃً نہایت
سہولت ہوتی ہے، جن ہندوستانی بچوں کو شروع ہی میں کوئی عرب معلم مل جاتا
ہے ان کو عربی زبان پر عرب بچوں ہی کی سی قدرت حاصل ہو جاتی ہے، ان کا
عربی تلفظ عربوں ہی کا سا ہو جاتا ہے، اور عربی اپنی مادری زبان کی
طرح روانی و بے تکلفی سے بولنے چالنے لگتے ہیں، بخلاف اس کے جو لوگ پختہ
عمر پر پہنچ کر عربی سیکھتے ہیں، وہ کتنی ہی باقاعدہ و با اصول تعلیم حاصل کریں
کتنی ہی مشقت کریں، ان کا تلفظ، ان کا لب و لہجہ، ان کا روزمرہ مبتدی ہی
رہتا ہے، اور وہ اس بچہ کے مساوی کیا، اس کی نصف روانی و برجستگی سے
بھی عربی گفتگو پر قادر نہیں ہوتے، وجہ ظاہر ہے کہ انھوں نے اس وقت کسب
عادت شروع کیا جب ان کے عضلات موٹے پڑ چکے تھے، اور ان کے اعصاب
کی لینت و قابلیت فطر (لوچ) صلابت و کرختگی سے بدل چکی تھی، ماہرین فن
نے اندازہ لگایا ہے کہ نظام عصبی محیطی کی لچک عموماً بیس ۲۰ سال کی عمر اور نظام
عصبی مرکزی کی تیس سال کے سن تک پوری طرح قائم رہتی ہے اس لیے یقینین

نے کہا ہے، کہ علی العموم انسان کے عوائد ذاتی (طرز گفتگو، وضع نشست و برخاست، انداز رفتار وغیرہ) ۲۰ سال کی عمر، اور عوائد اجتماعی (معتقدات و خیالات وغیرہ) ۳۰ سال کی عمر میں پختہ طور پر راسخ ہو جاتے ہیں، اس کے بعد انسان شاذ و نادر ہی کوئی نئی عادت اختیار کرتا، یا نیا عقیدہ قبول کرتا ہے، اب جو کچھ ہوتا ہے وہ انہیں پچھلے عوائد و عقائد کی الٹ پھیر، اور توضیح و تشریح ہوتی ہے، پس بڑے خوش نصیب ہیں وہ لوگ جنھوں نے اپنی نوعمری کی بیش بہا گھڑیوں کی قدر و قیمت کو پہچانا، اور اس جاکر نہ آنے والے وقت سے فائدہ حاصل کر کے، عادات مفیدہ کے اکتساب سے نظام عصبی کو اپنی ساری آیندہ زندگی کی فلاح و بہبود کا ضامن ٹھہرالیا، اور انتہائی بدقسمت ہیں وہ افراد، جنھوں نے اس عزیز الوجود وقت کو ناقدری سے ضائع کر دیا، اور بیہودہ عادات اختیار کر کے اپنے مستقبل کی قطعی بربادی، اور دائمی خسران کا پروانہ لے لیا، تاہم دنیا میں کوئی مرض قطعاً لاعلاج نہیں، ہر مریض کے متعلق صحت کی توقع آخری سانس تک کم و بیش قائم رہتی ہے، پس یہ تغافل پیشہ مجرم، یہ اپنے ہاتھوں اپنے تئیں تباہ کرنے والے جس وقت بھی خواب غفلت سے بیدار ہوں، فوراً اکمر بستہ ہو جائیں، اور اسی ساعت سے اپنی اصلاح حالت کا پختہ عزم کریں، اس طرح کامیابی گو دشوار ہے، مگر ناممکن نہیں یا نظام عصبی کی لچک یا استعداد تغیر، نوجوانی کے بعد انحطاط پذیر ہو جاتی ہے اور روز بروز گھٹتی جاتی ہے، تاہم بالکل فنا نہیں ہو جاتی، سعی متواتر اور محنت شاقہ کے تیز جھونکوں سے یہ ناممکن نہیں، کہ شررہائے زیر خاکستر پھر شعلہ بن کر بھڑک اٹھیں البتہ یہ ظاہر ہے کہ جوں جوں زمانہ گذرتا جائے گا، اکتساب عادت دشوار سے دشوار تر

ہوتا جائے گا۔

(۲) کسی جدید عادت کی بنا ڈالتے اور قدیم عادت کے ترک کرتے وقت انسان کو اپنا عزم نہایت مستحکم رکھنے کے ساتھ اپنے گرد و پیش اُن تمام خارجی و داخلی اسباب و شرائط کو جمع کر لینا چاہیے، جو اول الذکر کے معین اور آخر الذکر کے منافی ہیں، مثلاً کوئی مسلمان شراب خوار، اگر ترکِ مے نوشی کا خواہش مند ہو، تو علاوہ پختہ نیت اور قصد مصمم کے اسے حسب ذیل مویدات خارجی سے بھی مدد لینی چاہیے۔

(الف) مسجد میں جاکر، باوضو ہوکر ترک بادہ نوشی کا عہد کرے تاکہ آیندہ ایک شدید مذہبی روک اس کے اوپر قائم رہے۔

(ب) اپنے احباب اور بزرگوں کے سامنے، ترک مے خواری کے عہد کا اعلان کرے تاکہ عہد شکنی کرتے وقت خلقت کے علاوہ مخلوق کی نظر میں بھی رسوائی کا خوف و شرم دامن گیر رہے۔

(ج) ایسے تمام لوگوں سے ملنا، ایسی تمام سوسائٹیوں میں شریک ہونا، اور ایسی تمام تقریروں و تحریروں کو قطعاً چھوڑ دینا چاہیے، جن سے مے خواری کی تحریک دوبارہ پیدا ہونے کا احتمال بھی ہو۔

(د) ایسے لوگوں کی صحبت بالقصد اختیار کرنا، اور ان کے درمیان گھرے ہوئے رہنا چاہیے جو متقی و پاک باز ہوں، اور جن کے ساتھ رہ کر شراب نوشی کا احتمال ممکن نہ ہو، اگر ایسے لوگوں کی صحبت نصیب ہو جائے، جو شراب خواری کی دینی و دنیوی خرابیوں سے اسے پرزور اور موثر طریقوں سے آگاہ کرتے

رہیں، تو اور بھی بہتر ہے

(۳) یہ ہمیشہ یاد رہے کہ کسی عمل کی عادت محض اس کے پسند کرنے یا اس کی تمنا کرنے سے نہیں پڑتی، بلکہ اس پر عمل کرنے ہی سے پڑتی ہے، اس لیے جس فعل کو اچھا سمجھتے ہو ہمیشہ اس پر کچھ نہ کچھ عملاً کاربند ہوتے رہو، کبھی محض تمنا اور خواہش پر اکتفا نہ کرو، اس کا نتیجہ صرف غیر مفید ہی نہیں بلکہ بعض اوقات سخت مضر پڑتا ہے، ایک بات کو اچھا سمجھتے رہنے اور اس پر کاربند نہ ہونے سے انسان کی قوت عمل رفتہ رفتہ ضعیف ہوتی جاتی ہے، اور اس شخص کو اصلی لطف بجائے عملی زندگی کے خیالی زندگی میں آنے لگتا ہے، یہاں تک کہ جب ان نیک ارادوں پر عمل کا وقت آتا ہے، تو عموماً وہ اس امتحان میں بری طرح ناکام رہتا ہے، روس کی ایک لیڈی کا قصہ جیمس نے لکھا ہے، کہ ایک مرتبہ شب کو ایک تھیٹر کے تماشہ میں بعض درد انگیز مناظر دیکھ کر وہ ضبط نہ کر سکی، اور اس پر رقت طاری ہو گئی، ادھر اس کی آنکھوں سے سیل اشک جاری تھا، ادھر رقیق القلب کی گاڑی کا کوچوان، جس کے پاس کافی سرمائی پوشش نہ تھی، ارتعاشی سردی سے اینٹھ رہا تھا، یہاں تک کہ سردی کھاتے کھاتے مر گیا، لیکن اس بیدرد خاتون کو خیالی و فرضی ہمدردی کی محویت میں عملی و حقیقی ہمدردی کی طرف توجہ تک نہ ہوئی، یہی حال ان تمام لوگوں کا ہوتا ہے، جو بکثرت ناول پڑھتے یا تھیٹر دیکھتے رہتے ہیں، ان کے دلوں میں رحم و ہمدردی کے جذبات بار بار پیدا ہوتے ہیں، لیکن چونکہ کبھی ان چیزوں کے برتنے کا اتفاق نہیں ہوتا اس لیے ایسے لوگ بالکل بے عمل ہو کر رہ جاتے ہیں، ان کے گھر میں کھانے

کو نہیں، اور انھیں اپنے ہیرو کی جفاکشی و جفاکشی و خوش تدبیری کی داد دینے سے اتنی فرصت نہیں ملتی، کہ خود ہاتھ پیر ہلائیں، ان کے خاص اعزہ اُن کی اعانت و دستگیری کا منھ تک رہے ہیں، لیکن وہ شب گذشتہ کے تماشہ والے ہیرو کی فیاضی و ایثار کی داد دینے میں مست و غرق ہیں، اور اپنے فرائض سے غافل، اس مرض کا علاج یہ ہے، کہ دل میں جتنے نیک جذبات ہوں، ان کو کچھ نہ کچھ عملاً بر تو ضرور، اگر کوئی اور موقع نہیں ملتا، تو کم از کم اپنے نوکروں یا اپنے چھوٹوں سے خندہ روئی کے ساتھ کوئی بات ہی کر لیا کرو، کسی طالب علم کے سبق ہی یاد کرانے میں چند منٹ صرف کر دیا کرو، کہ قوتِ عمل بالکل زنگ آلود نہ ہونے پائے،

(۴) اگر کوئی شخص صاحب عزم ہے، اور تخیلات اعلیٰ رکھتا ہو، لیکن اُسے اپنے بلند حوصلوں کے اظہار کا موقع نہیں ملتا اور یہ اندیشہ لگا رہتا ہو کہ موقع آزمایش پر کچا نہ ثابت ہو، تو اسے چاہیے کہ اپنی روزانہ زندگی میں ضرور کوئی نہ کوئی فعل اپنی عادت اور اپنے مزاج کے خلاف کر لیا کرے، صرف اس لیے کہ قوت ارادی میں حرکت قائم رہے، مثلاً مہینے میں دو ایک وقت کھانے کا ناغہ کر دے، سونے کے وقت معین کر کے ایک آدھ مرتبہ ایسا کرے کہ اس وقت پلنگ پر نہ جائے، دستر خوان پر ایک بڑی لذیذ و مرغوب غذا موجود ہو، لیکن کبھی کبھی ایسا بھی کر کے دیکھے کہ اس کی طرف ہاتھ نہ بڑھائے بازار میں نکل رہا ہے سامنے دوکان پر ایک خاص شے، جلب نظر کر رہی ہو اور جیب میں قیمت بھی موجود ہو، لیکن کبھی کبھی اپنی طبیعت پہ جبر کر کے اس کے قصد خریداری کو ملتوی

کردے، بظاہر یہ بہت چھوٹی اور آسان چیزیں معلوم ہوتی ہیں، لیکن انہیں حقیر افعال کا مجموعہ ایک عظیم الشان طاقت ہوتا ہے، جس وقت آزمائش کی گھڑی آئی، اس وقت کھل کر رہے گا کہ محض زبانی جمع خرچ کرنے والے کتنے بودے اور نکمے نکلتے ہیں، اور جس شخص نے اپنی روزانہ زندگی کی چھوٹی چھوٹی باتوں میں اپنے تئیں ضبطِ نفس کا خوگر کرلیا ہو، وہ ایک عدیم النظیر استقلال، ایک حیرت انگیز استقامت کے ساتھ اپنی جگہ پر قائم رہو گا، جس کی پامردی میں کوئی ترغیب، کوئی تحریص، کوئی تخویف، لغزش و تزلزل پیدا نہ کرسکے گی،

(۵) ترتیبِ کلام، نہ کہ اہمیت مقصد کے لحاظ سے قانونِ تعوّد کی سب سے آخری دفعہ یہ ہو کہ جب تک نئی عادت خوب اچھی طرح راسخ نہ ہوجائے، کبھی مستثنیات کو نہ داخل ہونے دیا جائے، ایسے موقع پر یہ مستثنیات درحقیقت نہ صرف خدع نفس ہوتے ہیں، بلکہ اکتساب عادت کے حق میں سمِ قاتل کا اثر رکھتے ہیں، اگر ہم نے ترک بادہ کشی کی نیت کی اور ایک مہینہ تک اس عہد کو نباہا بھی، لیکن اس کے بعد ایک مرتبہ جام منہ سے لگا لیا تو یقین رکھنا چاہیے، کہ یک ماہہ محنت یک قلم برباد ہوگئی، اور اب دوبارہ اس حد تک عادت کو راسخ بنانے کے لیے کم از کم ایک آدھ سال کی مدت درکار ہوگی، وہ پرانا گنہگار جو ایک عادت بد پر متنبہ ہوکر اسے ترک کرنا چاہتا ہو مگر اس سے قطعی طور پر ایک طویل مدت کے لیے محترز رہنے پر قادر نہ ہوکر اپنے نفس کو یوں سمجھاتا ہو کہ "اچھا آج میں اس سے اور لطف اٹھالوں، کل سے تو پھر ہمیشہ کے لیے تائب ہوتا ہوں" نہایت سخت غلط فہمی و

نادانی میں مبتلا رہی، اس کے عزم کی ہر شکست اس کی گذشتہ عادت کو زیادہ راسخ اور اس کے نقوش کو زیادہ گہرا کرتی جاتی ہی، ان مجرمانہ مستثنیات کو ممکن ہی کہ وہ خود بھلا دے، اس کے احباب چشم پوشی کر جائیں، حکومت وقت در گذر کر جائے، لیکن خود اسی کے نفس کے اندر، ایک اور عدالت ہی، جہاں مروّت، عفو، درگذر، چشم پوشی و رعایت کا نام تک نہیں، وہاں اس کے اعمال کا ذرہ ذرہ درج رجسٹر ہو رہا ہی اور اس عدالت کے ناگزیر منصفانہ تعزیرات سے اسے امن میں رکھنے والی دنیا کی مادّی قوتوں میں سے کوئی قوت نہیں، یہ عدالت نظام عصبی کے خوردبینی ذرات۔ سالمات و خلایا[1] کی ہی۔ مبارک بلکہ قابل رشک ہیں وہ لوگ جو نظام عصبی کے معیار عدل پر کھرے ثابت ہوتے ہیں۔

---

[1] "خلایا" جمع ہے خلیہ کی، یعنی وہ مدوّر ذرات جو مادہ عصبی کی ترکیب میں شامل رہتے ہیں، انھیں انگریزی میں (CELLS) کہتے ہیں،

باب (۵)

نفس و مفرداتِ نفس

ہم راستہ میں جاتے ہوتے ہیں کہ پیر میں ایک پتھر کی ٹھوکر لگتی ہی۔ اس سے
ہمارے چوٹ آتی ہی، اور ہم درد و اذیت محسوس کرتے ہیں، لیکن پتھر بدستور
اپنی حالت پر پڑا رہتا ہے، اُسے (ہمارے علم میں) کسی قسم کا درد و دکھ نہیں محسوس ہوتا
اس باب میں ہمیں اپنی سرشت اور پتھر کی سرشت میں نمایاں فرق نظر آیا،

آپ اپنے کسی دوست کی کامیابی کی خبر سنتے ہیں، تو خود بھی خوش ہوتے
ہیں، اپنے کسی عزیز کے ہاں کوئی تقریب مسرت ہوتی ہی، تو خود بھی شریک مسرت
ہوتے ہیں، لیکن آپ کے کمرہ میں جو میز کرسیاں رکھی ہیں، ان کا نہ کوئی دوست
عزیز ہی، نہ وہ آپ کی طرح ان خبروں سے مسرت و انبساط حاصل کرتی ہیں،

ہم نے ایک شخص کو آج سے کئی سال پیشتر ایک جگہ دیکھا تھا، آج پھر اس کی صورت نظر پڑی پہلے ہمیں کسی قدر تامل ہوا، لیکن بالآخر ہمیں یاد پڑ گیا۔ اور ہم نے اسے پہچان لیا، لیکن ہمارے مکان کے در و دیوار اس طرح نہ کسی کی شناخت کرتے ہیں، نہ انہیں کوئی بات یاد پڑتی ہے

ہر انسان کوئی نہ کوئی بات سوچتا رہتا ہے، جو عالی دماغ انسان ہیں، وہ بڑے بڑے دقیق مسائل پر غور و خوض کرتے ہیں، جو معمولی دماغ کے عام اشخاص ہوتے ہیں، وہ اپنے کھانے پینے، اوڑھنے، بچھانے، رہنے، سہنے اور شادی بیاہ کی باتوں کو سوچا کرتے ہیں، لیکن ہمارے جسم کے کپڑے، ہمارے مکان کے در و دیوار، ہمارے سامان کے صندوق اور بکس، بڑی یا چھوٹی کسی بات کو بھی نہیں سوچتے۔

ہم اپنے ارادہ سے چلتے پھرتے ہلتے جلتے ہیں، اپنی خواہش سے کتاب پڑھتے ہیں، یا کوئی کام شروع کرتے ہیں، لیکن ہماری کتابیں، ہماری الماریاں ہماری تصویریں، ہر وقت اپنی جگہ پر جوں کی توں رہتی ہیں، ان میں ارادہ و خواہش کی ہم کوئی خفیف سی علامت بھی نہیں پاتے۔

اس قسم کے مشاہدات سے جو ہر لحظ اور ہر آن ہمیں ہوتے رہتے ہیں، یہ ثابت ہوتا ہے، کہ انسان بہت سے امور میں بے جان و جامد موجودات سے بالکل مختلف ہے

(حیوانات بھی اس حیثیت سے انسان کے شریک ہیں لیکن اس وقت ہمیں صرف انسان سے متعلق گفتگو کرنا ہے، اس لیے حیوانات کے خصوصیات سے قطع نظر کئے لیتے ہیں) اور یہ اختلاف صرف جمادات ہی سے نہیں، بلکہ خود انسان بھی جس وقت مردہ ہو جاتا ہے، اس میں اور جمادات میں کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا، انسان جب تک زندہ ہے، ہنستا بولتا ہے، چلتا پھرتا ہے، انسان کی لاش سے اس قسم کی توقع کوئی نہیں رکھتا۔

جو شے زندہ انسان کو مردہ انسان اور جمادات سے ممتاز کرتی ہے، اُسے حیات کہتے ہیں، پھر حیات کے دو بالکل مختلف مظاہر ہوتے ہیں، اس کی اس قسم تمام تر جسمانیات سے متعلق ہے، زندہ انسان سانس لیتا ہے، مردہ سانس نہیں لیتا، انسان کا قلب حرکت کرتا رہتا ہے، جمادات کے سرے سے قلب ہی نہیں ہوتا، اس صنف کے امتیازات تمام تر جسمانی ہیں، اور جو علم ان مسائل سے بحث کرتا ہے، اس کا نام عضویات یا علم الاعضاء ہے، ان کے علاوہ بعض دوسری قسم کے امتیازات بھی زندہ و مردہ انسان اور انسان و جمادات میں ہوتے ہیں، جن کی مثالوں سے ہم ابھی روشناس ہو چکے ہیں، جو علم ان غیر مادی مظاہر حیات سے تعلق رکھتا ہے، اس کا اصطلاحی نام نفسیات یا علم النفس ہے۔

گویا حیاتِ انسانی دو مختلف شعبوں میں تقسیم ہوئی، اور اسی کے مطابق حیاتیات کے ماتحت دو مستقل علوم ہوئے، ایک علم کا تعلق اس کے جسمانی و مادی شعبہ سے ہے، جس میں اس قسم کے سوالات پر بحث ہوتی ہے کہ انسان کیونکر پیدا ہوتا اور وفات پاتا ہے؟ کیونکر اس میں نشو و نما ہوتا ہے؟ اس کا سلسلۂ

نسل کیونکر جاری رہتی ہے؟ نقل و حرکت، ہضم، نفس، دوران خون وغیرہ
کے افعال کیونکر انجام پاتے ہیں؟ وقس علیٰ ہذا دیگر علم کا تعلق اس کی
غیر مادی زندگی سے ہے، اور اس میں ان مسائل پر بحث ہوتی ہے کہ انسان
عقل و فکر سے کیونکر کام لیتا ہے، لذت و الم انبساط و انقباض سے کیونکر متاثر
ہوتا ہے؟ قصد و ارادہ عزم و خواہش کو کیونکر کام میں لاتا ہے؟ وقس علیٰ ہذا
یہی آخر الذکر علم نفسیات سے موسوم ہے۔

جس طرح عضویات میں گو صدہا مختلف مسائل سے بحث ہوتی ہے لیکن سب کا
آخری سلسلہ جاکر جسم پر ٹھہرتا ہے، اسی طرح نفسیات میں گو سیکڑوں مختلف مسائل پر
بحث ہوتی ہے، لیکن سب کا آخری تعلق ایک ہی شے سے ہوتا ہے، اس کا نام نفس ہے دائرہ
کے اندر خطوط صدہا ہو سکتے ہیں، لیکن مرکزی نقطہ ایک ہی ہوتا ہے دائرہ نفسیات کا مرکز نفس ہے
اسی محور پر مختلف مسائل متعلقہ گردش کرتے ہیں، گویا حیات نفسی کی روح کو نفس کہتے ہیں۔

جسم کی فعلیت کو زندگی کہتے ہیں، نفس کی فعلیت کا اصطلاحی نام
شعور ہے، ہم جو کچھ سنتے ہیں، دیکھتے ہیں، سوچتے ہیں، یاد کرتے ہیں، خیال
کرتے ہیں، کسی چیز کو پسند کرتے ہیں، کسی کو ناپسند کرتے ہیں، کسی بات پر خوش
ہوتے ہیں، کسی پر ناخوش ہوتے ہیں، کسی امر کا ارادہ کرتے ہیں کسی ارادہ سے باز
رہتے ہیں، اسی طرح کے تمام افعال و کیفیات کا مجموعی نام شعور ہے، ہم کسی مسئلہ
کو سمجھے، یہ ایک شعوری کیفیت ہوئی، کسی منظر کو ہم نے دیکھا یہ دوسری شعوری کیفیت ہوئی،
کسی بات پر ہمیں غصہ آیا، یہ تیسری کیفیت شعوری ہوئی، یہ تمام کیفیات گو باہم بالکل
مختلف ہیں، تاہم یہ سب شعور ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔

جیسے مادہ بے شمار مظاہر اور صورتوں میں جلوہ گر ہو سکتا ہے، اسی طرح شعور کے اشکال و مظاہر حدِّ شمار سے خارج ہیں، لیکن باوجود اس کے جس طرح خواص مادّہ کو چند متعین عنوانات کے ماتحت تقسیم کر لیا گیا ہے اور انھیں کی مطابقت میں مختلف مادّی علوم بھی قائم ہو گئے ہیں، مثلاً مادہ کے خواص طبیعی ہیں، ان سے طبعیات میں بحث کی جاتی ہے، خواص کیمیائی ہیں، ان سے کیمیائیات میں بحث ہوتی ہے، وغیرہ، اسی طرح گو شعور کے جزئی مظاہر و اشکال بے شمار ہیں، تاہم بہ لحاظ نوعیت وہ صرف چند عنوانات کے تحت میں رکھے جا سکتے ہیں

فعلیت شعور کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہم کوئی چیز دیکھتے ہیں کوئی آواز سنتے ہیں، کسی بات کو سوچتے ہیں، کسی مسئلہ کو سمجھتے ہیں، کسی واقعہ کو یاد کرتے ہیں، کسی بحث سے نتیجہ نکالتے ہیں، کسی شے کو پہچانتے ہیں یہ سب ایک قسم کے افعال ہوئے، ان میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان افعال سے محض ہمارے علم یا اطلاع یا واقفیت میں اضافہ ہوتا ہے، ان افعال میں براہ راست کوئی درد و غم، یا لطف و انبساط نہیں ہوتا ان کے نتائج و عواقب بے شبہہ ہمارے لیے نشاط انگیز ہوتے ہیں. لیکن براہ راست ان افعال سے محض ہماری واقفیت یا علم ہی میں اضافہ ہوتا ہے، ریاضی کا سوال ہم کل تک یہ سمجھتے تھے کہ فلاں قاعدہ سے حل ہو سکتا ہے، آج معلوم ہوا کہ بجائے اس کے دوسرے قاعدہ سے نکلے گا، اس سے محض ایک بات ہمیں معلوم ہوئی، اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوا، پہلے ہمیں خیال تھا کہ آج مہینہ کی پہلی تاریخ ہے، ابھی یاد پڑا کہ پہلی تاریخ تو کل ہو گئی، آج دوسری

ہے، اس میں بھی محض ایک بات ہمیں یاد آگئی، اس سے زائد کچھ نہیں ہوا، ہمارے سامنے دو چیزیں آئیں، اور ہم نے بتایا کہ ان میں ایک سرخ ہے اور ایک سبز، اس میں اس کے سوا کچھ نہیں ہوا کہ ہم نے تمیز یا شناخت سے کام لیا، ان افعال کے نتائج سے ہمارے اوپر جس قسم کا بھی اثر پڑے، وہ ایک علاحدہ سوال ہے، نفس ان افعال میں اس سے زائد کچھ نہیں کہ علم یا واقفیت میں اضافہ ہوا، اس طرح کے سارے افعال کا مجموعی نام وقوف ہے،

دوسری صورت ان کیفیات ذہنی کی ہے، جو ہمارے لیے براہ راست و بالذات مسرت آمیز یا درد انگیز ہوتی ہیں، ہم راستہ میں جاتے ہوتے ہیں، اور پتھر کی ٹھوکر لگ جاتی ہے، تو اس چوٹ سے فی الفور و بلا واسطہ تکلیف ہوتی ہے، اپنی کامیابی کی خبر سنتے ہی تو خوشی ہوتی ہے، اپنے کسی عزیز یا دوست کی خبر وفات معلوم ہوتی ہے، تو رنج ہوتا ہے، کوئی شخص اشتعال انگیز بات کرتا ہے، تو غصہ آتا ہے، کوئی دہشت ناک منظر سامنے آتا ہے تو دل میں ڈر معلوم ہونے لگتا ہے، غرض اسی طرح رنج و راحت، درد و حسرت، الم و لذت، خوف و ہیبت، غضب و اشتعال، حسد و رشک، محبت و الفت نفرت و عداوت وغیرہا کی بے شمار کیفیات جو پیش آتی رہتی ہیں، اور جن سے بلا واسطہ و براہ راست کسی طرح کی خوشگواری یا ناگواری پیدا ہوتی رہتی ہے، ان کا مجموعی نام احساس ہے،

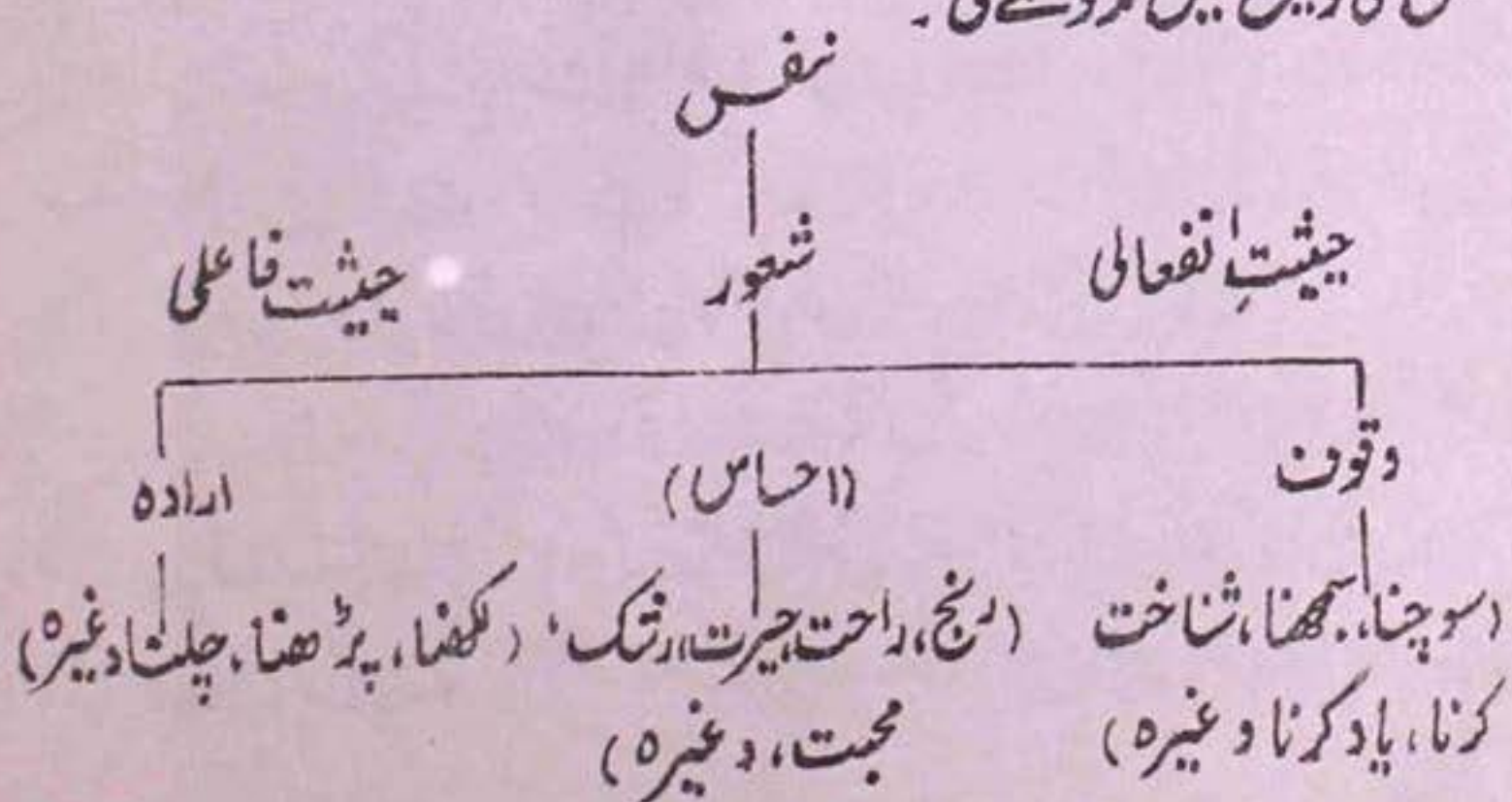
یہ دونوں صورتیں (یعنی وقوف و احساس کی) ایسی ہوئیں جن میں ہم محض متاثر رہتے ہیں، اُن میں نفس کی حالت محض انفعالی ہوتی ہے، کان میں آواز آئی، اور لامحالہ ہم نے سُنا، آنکھ کے سامنے ایک شے آگئی اور باصرہ خواہ مخواہ اس سے

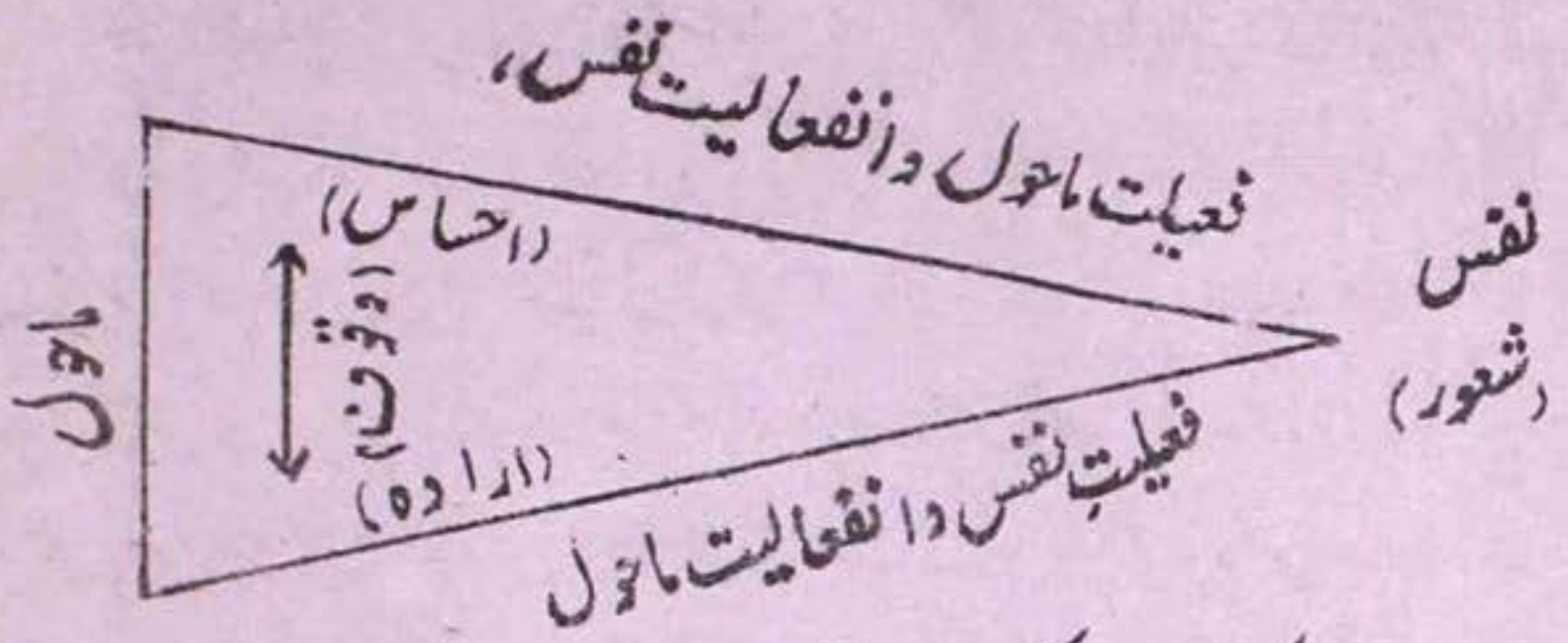
متاثر ہوا، کوئی مضحک واقعہ سُنا، اور خود بخود اس پر ہنسی آ گئی، کسی سخت حادثہ کی خبر ملی، اور از خود آنسو نکل پڑے، غرض یہ تمام کیفیات بغیر ہمارے قصد و ارادہ کے از خود ہمیں پیش آتی رہیں، لیکن اُن کے علاوہ کچھ ایسی کیفیات بھی ہمارے تجربہ میں آتی رہتی ہیں، جن میں نفس انسانی بجائے متاثر ہونے کے موثر ہوتا ہے، بجائے اثر قبول کرنے کے اثر ڈالتا ہے، ان میں ہماری حیثیت بجائے انفعالی ہونے کے فاعلی ہوتی ہے، بات چیت کرنے کو ہمارا جی چاہتا ہے، اور ہم اپنی خواہش سے بولتے ہیں، کہیں جانے کی ضرورت ہوتی ہے، اور اس قصد سے اُٹھتے ہیں، لکھنے کا کام ہوتا ہے، اور ہم اپنے قصد و ارادہ سے قلم ہاتھ میں لیتے ہیں، یہ تمام صورتیں ارادہ کی ہوئیں۔

وقوف، احساس اور ارادہ کی ان ہر سہ کیفیات کے مجموعہ کا نام شعور ہے، شعور کے عناصر اصلی یہی تین ہیں، اور جو بھی شعوری کیفیت ہوگی، وہ اُنھیں عنوانات سہ گانہ میں کسی کے ماتحت آ سکتی ہے، نقشہ ذیل سے شعور اور ان کیفیات کے تعلق کی توضیح میں مدد ملے گی۔

نفس
|
شعور

حیثیتِ انفعالی — حیثیت فاعلی

وقوف	احساس	ارادہ
(سوچنا، سمجھنا، شناخت کرنا، یاد کرنا وغیرہ)	(رنج، راحت، حیرت، رشک، محبت، وغیرہ)	(لکھنا، پڑھنا، چلنا وغیرہ)

مفہوم بالا کی تشریح ایک دوسرے پیرایہ میں بھی کی جا سکتی ہے، زندگی نام ہے اس خاص تناسب و توازن کا جو کسی جسم اور اس کے ماحول کے درمیان پایا جاتا ہے، جسم کی گرمی اور فضا کی گرمی میں جب تک تناسب قائم ہے، انسان زندہ ہے، جسم کی ضروریات اور عناصر کائنات میں جب تک توازن قائم ہے زندگی بھی قائم ہے، اسی طرح شعور بھی اس خاص تناسب و توازن کا نام ہے جو نفس اور اس کے ماحول میں پایا جاتا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہیے، کہ نفس اور ماحول کے درمیان ہر وقت باہمی "تاثیر و تاثر، فعل و انفعال کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور اس کا نام تا وقتیکہ انسان اس پر مطلع ہوتا رہے، شعور ہے۔

اس تطابق و توازن کی ممکن صورتیں دو ہیں، ایک یہ کہ نفس بہ طور موثر و عامل کے اپنا اثر ماحول پر ڈالے، دوسرے یہ کہ بہ طور متاثر و معمول کے ماحول سے خود اثر قبول کرے، ترتیباً دوسرا جزو پہلے پر مقدم ہوتا ہے، ذہن کی بالکل ابتدائی حالت ایک انفعالی حالت ہوتی ہے، جس میں وہ ماحول سے کسی قسم کی ناگواری یا خوشگواری کا اثر قبول کرتا ہے، اسے احساس کہتے ہیں، اس کیفیت سے متاثر ہو کر نفس خود کچھ عمل کرنا چاہتا ہے، اس کیفیت فاعلی کا نام ارادہ ہے لیکن ارادہ کو وجود میں لانے کے لیے محض احساس کافی نہیں، بلکہ ماحول کا ادراک اور مختلف اشیا میں امتیاز بھی ضروری ہے، شعور کی اس تیسری کیفیت کا نام وقوف ہے، گویا وقوف اس کیفیت شعوری کا نام ہے، جو نفس کی فعلیت و انفعالیت کے درمیان ایک رابطہ و واسطہ کا کام دیتی ہے، اسے نقشہ ذیل میں یوں رکھ سکتے ہیں۔

بعض حکماء کا اس سے کسی قدر مختلف یہ خیال ہے کہ وقوف، احساس پر موقوف اور اس سے موخر نہیں، بلکہ اس کی شرط اور اس پر مقدم ہے۔ اس نظریہ کے مطابق فعلیت ماحول کا سب سے پہلا اثر انسان پر یہ پڑتا ہے، کہ اس کو کسی قسم کا علم یا ادراک حاصل ہوتا ہے، اس سے اس پر ناگواری یا خوشگواری کا اثر ہوتا ہے، یہ احساس ہوا۔ اس کے بعد وہ اس احساس کو قائم رکھنے یا اس کے دفع کرنے کا قصد کرتا ہے، اور یہ ارادہ ہے۔ اس نظریہ کی توضیح نقشۂ ذیل سے واضح ہوگی:۔

شعور کی تحلیل مختلف حکماء کے نظریات کے مطابق مختلف پیرایوں میں کی جا چکی، اس تحلیل کا یہ مفہوم ہرگز نہیں، کہ وقوف، احساس و ارادہ واقعتہً بھی کبھی ایک دوسرے سے بالکل الگ، تجربہ میں آتے رہتے ہیں، درحقیقت ایسا ہونا عملاً ناممکن ہے، ایسا کوئی ارادہ نہیں ہو سکتا، جس میں وقوف و احساس کی خفیف آمیزش نہ ہو، ایسا کوئی وقوف نہیں ہو سکتا ہے جس میں احساس و ارادہ کی جھلک نہ موجود ہو، ایسا کوئی احساس نہیں ہو سکتا، جو وقوف و ارادہ کے عناصر سے یکسر پاک ہو، ہر شعوری کیفیت میں دوسری کیفیت شعوری کا کسی نہ کسی حد تک پایا جانا ضروری ہے، البتہ ان کا جزو اس میں اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ علمی ضروریات کے لیے اسے نظرانداز کر دیا جا سکتا ہے، اور جس کیفیت کا جزو نمایاں ہوتا ہے اسی سے اس صنف شعور کو موسوم کرنے لگتے ہیں، جس کیفیت میں ارادہ کا جزو غالب ہوتا ہے اُسے ارادہ کہتے ہیں۔ جس میں وقوف کا پلہ بھاری ہوتا ہے، اسے وقوف سے موسوم کرتے ہیں، جس میں احساس کا حصہ قوی ہوتا ہے، اسے احساس کہنے لگتے ہیں۔
نفس واقعہ کے لحاظ سے ہر شعوری کیفیت کی تصویر اکثر ذیل میں سے کسی شکل جیسی ہوتی ہے

اس کل کیفیت کو وقوف ہی کہیں گے۔ اسکا مجموعی نام احساس ہی ہوگا۔ اس سلسلہ دیگر پر ارادہ ہی کا اطلاق ہوگا

رنگ کا وجود رنگین اشیاء سے الگ کبھی خارج میں نہیں پایا جاتا، تاہم رنگ کا مستقل وجود ہر شخص کو تسلیم ہے، خوشبو کا وجود کبھی خوشبو دار چیزوں سے علحدہ تجربہ میں نہیں آ سکا ہے۔ بایں ہمہ سب کو اس کا مستقل و ذاتی وجود مسلم ہے، اس طرح نفس کے یہ عناصر تحلیل گو کبھی عملاً و واقعتہً ایک دوسرے سے بالکل علاحدہ موجود نہیں ہوتے، تاہم نفسیات میں سہولت تفہیم کے لیے ان کا وجود ایک دوسرے سے الگ فرض کر لیا گیا ہے، صحیح معنی میں یہ مفردات نفس ہیں اجزائے نفس نہیں۔

ایک بچہ گر پڑتا ہے، اور اس کے پیر میں چوٹ آتی ہے، اس کے درد ہوتا ہے، اور وہ چلاتا ہے، درد ہونا یہ کھلی ہوئی مثال احساس کی ہے۔ بایں ہمہ وقوف ارادہ کے عناصر بھی سرے سے غائب نہیں وہ جانتا ہے کہ درد پیر میں ہو رہا ہے ہاتھ یا سر میں نہیں ہوتا، اس کا یہ جاننا، اور پیر کی تعیین کرنا وقوف کی فعلیت ہے، ساتھ ہی وہ پیر کو سہلانے لگتا ہے، یا پیر کو پکڑ لیتا ہے، اس قسم کی حرکات ارادہ کی ماتحتی میں اس سے صادر ہوتی ہیں، اسی طرح شعور کی ہر کیفیت میں دوسری کیفیات لازمی طور پر شامل رہتی ہیں۔

کیفیات شعوری کی جو مثالیں اوپر گزر چکیں، ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شعوری کیفیت میں خصائص ذیل ضرور پائے جاتے ہیں:

(۱) توجہ، کسی شے کے شعور میں آنے کے معنی یہ ہیں، کہ ہم ادھر متوجہ اور مخاطب ہیں، جو شے توجہ میں نہیں آتی وہ شعور میں بھی نہیں آ سکتی، کسی شے کی جانب سے بالکل غیر متوجہ ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس کے

متعلق کوئی شعوری کیفیت نفس میں موجود نہیں،

(۲) تمیز:- اگر دنیا کی ہر شے بالکل یکساں ہو تو شعور کو سرے سے پیدا ہی نہ ہو، کائنات میں جو تبدیلیاں ہر آن ہوتی رہتی ہیں، انھیں کی مطابقت میں شعوری کیفیات بھی پیدا ہوتی رہتی ہیں کسی شے کے زیر شعور آنے سے مراد یہ ہے کہ ہم نے دوسری چیزوں سے اُسے متمایز و ممتاز کیا، یہ تفریق و امتیاز، شعور کا جزو غیر منفک ہے۔

(۳) تشابہ۔ کوئی شے جو ہمارے ذخیرہ، شعوری سے قطعاً بیگانہ و غیر متعلق ہو، شعور میں نہیں آسکتی، ضرور ہے کہ جو شے ہمارے جدید تجربہ میں آئے، اُسے شعور کی کیفیات سابقہ سے مناسبت و تعلق ہو، جس شے کو تجربات سابقہ سے کسی قسم کا تشابہ و اشتراک نہ حاصل ہو، اس کا وجود نفس کے لیے معدوم ہے۔

کائنات کی ہر شے اگر سرخ ہی ہو، تو سرخی کا کوئی مفہوم ہی ہمارے ذہن میں پیدا نہ ہو، اس لیے کہ اُس صورت میں سرخی کو عدم سرخی سے ممتاز کرنے والی کوئی شے نہ ہو گی، عربی کی ایک مثل ہے کہ "ہر شے اپنے ضد سے پہچانی جاتی ہے" اس کے یہی معنی ہیں، ساتھ ہی اگر ایک نامعلوم شے کسی معلوم شے سے مطلق کوئی مناسبت و تعلق نہیں رکھتی، تو وہ بھی ہمارے علم میں نہیں آسکتی اور ہمیشہ نامعلوم رہے گی۔

باب (۶)

ماہیتِ جذبات

کسی شے کی ماہیت ذہن نشین کرانے کے دو طریقے مروّج ہیں، ایک یہ کہ جس شے کا ناظرین سے تعارف کرانا مقصود ہو، اس کی جنس و فصل تلاش کر کے تعمیمات مجردہ کے ذریعہ سے، اس کی ایک منطقی تعریف ترتیب دی جائے، دوسرے یہ کہ مختلف مادّی مثالوں کی مدد سے اس کی تصویر نظر کے سامنے لے آئی جائے۔ پہلی صورت میں انسان ساکت و خاموش ہو جاتا ہے لیکن اس سے ذہن میں کوئی صاف مفہومی کیفیت نہیں پیدا ہوتی، اور انسان گویا ہار کر اور تھک کر چپ ہو جاتا ہے، بخلاف اس کے دوسرا طریقہ گو بظاہر سطحی معلوم ہوتا ہے، لیکن اس سے مخاطب کی دلی تشفی ہو جاتی ہے اور اس کا ذہن اصل مسئلہ کی کیفیت کو پورے طور پر احاطہ کر لیتا ہے، ان اوراق میں عموماً اسی دوسرے طریقے سے کام لیا گیا ہے، اور ماہیت جذبات کے بیان میں بھی اس پیرایہ

پر عمل رہی گا۔

ساحل بحر پر ایک جہاز کی آمد ہی، بندر گاہ کے پلیٹ فارم پر انتظار کرنے والوں کا ایک ہجوم ہی، اور جہاز ہی کہ کسی طرح آ نہیں چکتا، اتنے میں بندر گاہ کا ایک افسر مضطر و سر اسیمہ یہ خبر سناتا ہی، کہ "جہاز فلاں مقام پر ایک چٹان سے ٹکرا کر پاش پاش ہو گیا، اور تنہا جہاز ہی نہیں ڈوبا، سب مسافروں کو لے کر ڈوبا، بچانے کی کوئی کوشش کامیاب نہ ہو سکی" الفاظ کا ادا ہونا تھا، کہ مجمع کی وضع و ہیئت میں نمایاں تغیرات پیدا ہو گئے جو لوگ بے فکری کے ساتھ ٹہل رہے تھے، اب اپنی اپنی جگہ پر ٹھٹک کر کھڑے ہو گئے، جو فراغت و اطمینان سے لیٹے ہوئے تھے، گھبرا گھبرا کر اٹھ کھڑے ہوئے اور جو ہنسی مذاق میں مصروف تھے، دفعۃً بے قرار ہو گئے۔ غرض مجمع کا ایک نیا منظر قائم ہو گیا، لیکن جماعت کے مجموعی تغیرات سے قطع نظر کرکے یہاں دیکھنا صرف یہ ہی کہ افراد پر فرداً فرداً کیا اثر پڑا سہولت کے لیے افراد میں سے صرف چار کا انتخاب کر لینا کافی ہوگا، یہ چار اپنے تاثراتِ نفسی کے لحاظ سے گویا سارے مجمع کے نمایندے ہیں، اب ذرا دیکھئے، واقعہ ایک ہی ہی، مگر چاروں پر الگ الگ اثر پڑتا ہی، ایک صاحب شدت سے گراں گوش ہیں وہ بالکل غیر متاثر معلوم ہوتے ہیں، مجمع کی طرف پشت کئے ہوئے ایک گوشہ میں کوچ پر جس طرح پہلے لیٹے ہوئے تھے، اب بھی بہ اطمینان لیٹے ہوئے ہیں ایک اور صاحب جو اپنی وضع اور شکل سے کہیں باہر کے باشندے معلوم ہوتے ہیں خبر کو سنتے ہیں، مگر کچھ زیادہ متاثر نہیں معلوم ہوتے۔ ٹہلتے ٹہلتے ایک ذرا دیر کے لیے

ٹھٹک کر خبر کو سننے لگے تھے، اور چہرہ بھی غمگین بنا لیا تھا، لیکن اب پھر بدستور ٹہل رہے ہیں، ایک صاحب البتہ حقیقۃً مغموم نظر آ رہے ہیں، خبر کو سن کر بے اختیار رو پڑے تھے، اور اب تک آنسو خشک نہیں ہوئے ہیں، چوتھے صاحب کی حالت سب سے زیادہ دردناک ہے۔ خبر سنتے ہی ایک چیخ ماری، غش کھا کر زمین پر گرے اور ہوش آنے کو تو اب آ گیا، لیکن حواس اب بھی بجا نہیں، آنکھوں میں اندھیرا چھا رہا ہے، سارا جہان نظروں میں تیرہ و تار ہے، اور کلیجہ ہے کہ فرط غم و شدتِ الم سے پھٹا جا رہا ہے۔

ادھر تو یہ ہو رہا ہے، اتنے میں آوازیں آتی ہیں کہ بندرگاہ کے گودام میں آگ لگی! وہ صاحب جو سماعت سے محروم تھے، اب بھی مجمع کی طرف پشت کئے بے حس و حرکت لیٹے ہوئے ہیں، چوتھے صاحب جو زار و قطار رونے اور چیخ مار مار کر ماتم کرنے میں لگے ہوئے تھے، بدستور اپنی حالت میں گرفتار ہیں، اور یہ آوازیں گویا ان کے کان میں پڑ ہی نہیں رہی ہیں، تیسرے صاحب جو جہاز کی بربادی پر روئے تھے، آگ کی خبر پا کر کچھ دیر تو کھڑے سوچتے رہے مگر اب دوسروں کو آگ بجھانے کے لیے دوڑتے دیکھ کر خود بھی اسی طرف قدم اٹھا رہے ہیں، دوسرے صاحب جو پہلی بار یوں ہی متاثر ہوئے تھے، اب کی بے اختیار ہو کر دوڑے ہیں، اور آگ کے بجھانے میں سب سے آگے آگے ہیں،

یہ خارجی تاثرات تھے، ان کے معنی کی تلاش، ان کی اندرونی و نفسی کیفیات میں کرنا چاہیے، جو صاحب دونوں مثالوں میں بالکل غیر متاثر رہے، ان کے عدم تاثر سے ظاہر ہے کہ وہ شدت سے گرانی گوش تھے، اس لیے انھیں واقعات کی اطلاع

ہی سرے سے نہیں ہوئی، دوسرے صاحب جو غیر ملکی تھے، انھیں اس ملک والوں سے نہ کوئی خالص تعلق دہمدردی، اور نہ ان کے عزیز یا دوست جہاز پر تھے، وہ بندرگاہ پر اپنا مال چھڑانے کی غرض سے آئے تھے، جہاز کے ڈوبنے اور اتنی جانوں کا ضائع ہونا سن کر انسانی ہمدردی کی بنا پر تھوڑا بہت رنج ضرور ہوا لیکن صدمہ کا کوئی اثر نہیں پڑا، البتہ گودام میں آگ لگنے کی خبر سن کر بے تحاشا اس کے بجھانے کو دوڑے، کہ حضرت اپنا جو مال چھڑانے آئے تھے، وہ اسی گودام میں تھا! چوتھے صاحب کو جو غش پر غش آنے شروع ہو گئے تھے، اس کا راز یہ یہ ہو کہ اُن کا جوان لڑکا اپنی تعلیم ختم کر کے کئی سال کے بعد اسی جہاز پر وطن آرہا تھا واپس، باپ کی نظر میں بچہ محبوب تھا۔ اور ساری توقعات اسی کے دم سے وابستہ تھیں، ان کے صدمہ کی کوئی حد نہ تھی، آگ کی خبر ان کے لیے سنی اَن سنی رہی، تیسرے صاحب کے ایک عزیز دوست اسی جہاز پر سوار تھے، اور یہ انھیں کو لینے آئے تھے، دوست کی موت کی خبر سن کر رنج و صدمہ میں مبتلا ہوئے، آگ کی خبر سنی، تو پہلے تو اپنے شدید تر صدمہ کے سامنے اس خبر سے بے خبر رہے، پھر جب دوسروں کو دوڑتے اور بجھاتے دیکھا، تو خود بھی گویا سوتے سے چونکے اور آگ بجھانے دوڑے۔

ان مثالوں سے جذبہ کے خصوصیاتِ ذیل حاصل ہوتے ہیں:-

(۱) جذبہ کے وجود کے لیے ایک وقوفی کیفیت کا وجود لازمی ہے[۵۱]، جو شخص

---

۵۱ علم و وقوف کے لیے (جیسا کہ ایک گذشتہ باب میں اشارہ کیا جا چکا ہے) یہ ضروری نہیں

قوتِ سماعت سے بے بہرہ تھا، اسے جہاز کے ڈوبنے اور آگ لگنے کا کوئی علم وو قوف ہی نہ ہو سکا، اس لیے اس پر کسی قسم کا جذبہ بھی نہیں طاری ہوا۔

(۲) جذبہ کی قوت اُس تعلق کے متناسب ہوتی ہی، جو نفس اور مہیّج کے درمیان ہوتا ہی، انسان کا تعلق جس جذبہ انگیز واقعہ سے (جسے یہاں اصطلاحاً مہیّج کہا گیا ہی) جتنا زیادہ قوی اور گہرا ہوگا، اسی نسبت سے وہ اس جذبہ سے متاثر بھی زائد ہوگا، اگر تعلق کم ہوا تو جذبہ کا اثر بھی ہلکا، اور تعلق زیادہ ہوا تو جذبہ کا اثر گہرا ہی گا، جن صاحب کو (اپنے جوان نورِ نظر کے واسطہ سے) جہاز کی سلامتی سب سے زیادہ عزیز تھی، انھیں کو اس کی غرقابی پر رنج بھی سب سے زائد ہوا، اور جن اجنبی کو تعلق سب سے کم تھا، انھیں رنج بھی برائے نام ہی ہوا، تیسرے صاحب کا تعلق جہاز کی سلامتی سے جس درجہ کا تھا، اُسی درجہ کا غم بھی انھیں ہوا۔

(۳) ہر جذبہ کے وجود کے لیے لازم ہی کہ اُس وقت نفس کسی قوی تر جذبہ سے مغلوب نہ ہو، مثالِ بالا میں جس شخص کو غرقِ جہاز پر سب سے زیادہ صدمہ پہنچا تھا، وہ آگ کی خبر سے بالکل غیر متاثر رہا، سبب صرف اس قدر ہے کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۳) کہ خارج ہی سے حاصل ہوا ہو، بلکہ خود مراکزِ عصبی کی براہِ راست تحریکات سے جو کیفیات حاصل ہوتے ہیں، انھیں بھی علم وو قوف کے تحت میں رکھ سکتے ہیں۔

اس خبر کے وقت وہ ایک قوی تر جذبہ سے مغلوب تھا، اور قوی جذبات کے سامنے ضعیف جذبات غیر موثر رہتے ہیں، جس طرح آفتاب کی روشنی کے سامنے بجلی کی روشنی ماند رہتی ہے، باقی دونوں شخصوں کی کیفیات بھی ظاہر ہیں۔

---

(۴) جذبہ اور دتوف میں نسبت معکوس پائی جاتی ہے، جذبہ اور دتوف اگرچہ ایک دوسرے سے قطعاً علاحدہ نہیں ہو سکتے، تاہم اپنی نمو یافتہ حالت میں یہ دونوں گویا ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں، یعنی نفس جس وقت جذبات قوی سے جتنا زیادہ متاثر ہوتا ہے، اسی نسبت سے اُس وقت اس کے قوائے فکریہ و عقلیہ مضمحل رہتے ہیں، یہ اسی قانون طبعی کا نتیجہ ہے کہ انسان شدتِ یاس و غم میں خود اپنی جان و مال کو تلف کر ڈالتا ہے، پرائے شگون کے لیے اپنی ناک کاٹ ڈالتا ہے، طیش و غضب میں انجام کار پر نظر نہیں رکھتا، جوشِ عشق میں مجنونانہ افعال کر بیٹھتا ہے، غرض ہر قوی جذبہ کی حالت میں اس سے کچھ نہ کچھ ایسے حرکات ضرور سرزد ہوتے ہیں، جنھیں وہ سکون کی حالت میں مضر یا کم از کم مہمل ضرور سمجھتا، تمثیل بالا میں جو صاحب بیٹے کے غم میں پچھاڑیں کھا رہے ہیں، ان کے سامنے اس وقت کوئی لاکھ عقلی دلائل پیش کرے، نوحہ و ماتم سے کسی طرح نہیں رک سکتے، گو کچھ عرصہ گذر جانے پر خود اقرار کریں گے کہ عقلی حیثیت سے یہ سب کچھ بے کار ہی تھا۔

(۵) تکوینِ جذبہ کا ایک لازمی جزو، اعضائے خارجی میں کچھ تغیرات کا وقوع ہے، تمثیل بالا میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر دیکھنے والوں کو یہ علم کیوں کر ہوا کہ فلاں فلاں اشخاص جذبہ سے متاثر ہوئے؟ نیز یہ کہ اُن میں سے فلاں زیادہ متاثر ہوئے، فلاں کم؟ ظاہر ہے کہ محض ان تغیرات جسمی کے مشاہدہ سے جو اُن افراد میں واقع ہوئے۔ جن لوگوں کی بابت یہ دیکھنے میں آیا، کہ بدستور اپنی حالت پر برقرار و ساکن ہیں ان کی نسبت یہ حکم لگا دیا، کہ وہ بالکل غیر متاثر رہے ہے۔ اور پھر جس شدت و خفت کے ساتھ افراد کے چہرہ و جسم سے آثار کرب و اضطراب ظاہر ہوئے، اسی نسبت سے اُن جذبات کی شدت و خفت کے مدارج ٹھہرائے گئے۔

---

(۶) جذبہ کے طاری ہونے کے بعد انسان اپنے تمام تجربات کو اسی کے رنگ میں محسوس کرتا ہے۔

جذبات کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ جب انسان ان سے متاثر ہو جاتا ہے، تو پھر عرصہ تک جو شے اس کے سامنے پڑ جاتی ہے، عام اس سے کہ اُسے اس جذبہ سے تعلق ہو یا نہ ہو، اُسے جذبہ ہی کی آنکھوں سے دیکھتا، اور جذبہ ہی کے کانوں سے سنتا ہے، جب غصہ چڑھتا ہے، تو ہر شے پر خواہ وہ کتنی ہی بے تعلق ہو، بے اختیار غصہ اتارنے کو جی چاہتا ہے، اور اگر کچھ اور بس نہیں چلتا، تو آدمی اپنی ہی چیزیں توڑنے پھوڑنے لگتا ہے، اپنے بال نوچنے لگتا ہے، یا اپنے منہ پر طمانچے لگانا شروع کر دیتا ہے، افسردگی کے

عالم میں گرد و پیش کی ہر شے اُداس اور دھندلی نظر آتی ہے[1] اور خوشی کی حالت میں روشن و نشاط انگیز معلوم ہوتی ہے۔ تمثیل بالا میں، جو شخص فرطِ غم سے پچھاڑیں کھا رہا ہو، اگر اس حالت میں اس کا کوئی زندہ دل دوست پاس آکر گانے بجانے لگے، تو کیا اس سے اس کے غم میں کچھ بھی تخفیف ہو گی؟ مطلق نہیں! بلکہ سریلی آوازوں میں اُسے تلخی محسوس ہو گی، اور سامانِ تفریح اس کے حق میں عذاب بن کر رہے گا۔

جذبہ کے اہم خصائص اجمالاً بیان ہو چکے، ان کی پوری تصدیق تو ہر شخص اپنے ذاتی تجربہ ہی سے کر سکتا ہے، البتہ کچھ مزید تائیدات صفحات آئندہ میں بھی ملیں گی۔

اب دیکھنا یہ ہے، کہ ہر جذبہ کی ترکیب کن عناصر سے ہوتی ہے؟ مشاہدۂ باطن سے معلوم ہوتا ہے کہ جذبہ کے اجزائے ترکیبی حسبِ ذیل ہوتے ہیں

(الف) ایک وقوفی کیفیت، یعنی ہیجان کا ادراک مثلاً کسی عزیز کی خبرِ مرگ، کوئی پُرجوش داستان، کوئی مضحک واقعہ۔

(ب) ایک خالص احساسی کیفیت، یعنی حظ یا کرب، انبساط یا انقباض لذت یا الم کا احساس، مختلف مدارج قوت کے ساتھ۔

(ج) بعض متعین و معروف جسمانی تغیرات مثلاً غم میں آنسو بہنا غصہ میں تیوریاں چڑھ جانا، خوشی میں ہنسنے لگنا وغیرہ،

---

[1] مشہور مصرعہ "افسردہ دل افسردہ کند انجمنے را" اسی کیفیت نفسی کا ترجمان ہے۔

اتنے جز پر عامی و عالم سب کو اتفاق ہو کہ تکوینِ جذبہ میں انھیں عناصر ثلاثہ کا وجود ہوتا ہے، یہ بھی مسلّم ہے کہ ہر جذبہ کی ابتدا کیفیت (الف) سے ہوتی ہے، لیکن اب علمائے فن کے درمیان اختلاف اس میں آن کر واقع ہوا ہے، کہ (ب) اور (ج) میں ترتیباً کون جزو مقدم اور کون موخر ہوتا ہے، ؟ جس ترتیب سے یہ اجزا اوپر درج ہوئے، عالم خیال میں وہی ترتیب صحیح معلوم ہوتی ہے، اور چند سال پیشتر تک علمائے نفسیات کا بھی، اسی پر اتفاق تھا، یعنی ان کے نقطۂ خیال سے تکوین جذبہ کی صورت یہ ہوتی ہے، اور پھر اس وجدانی کیفیت کے معمول کے طور پر کچھ جسمانی تغیرات پیدا ہوتے ہیں، جذبہ کا جوہر حقیقی وہی وجدانی کیفیت ہے اور یہ تغیرات جسمانی اس کے آثار یا مظاہر ہوتے ہیں، اس نظریہ کے مطابق مثلاً ہم سے جب کوئی گستاخی سے پیش آتا ہے، تو معاً دل میں ایک طرح کا جوش پیدا ہوتا ہے، اور اس کے بعد ابرو پر بل پڑتے ہیں، علیٰ ہذا خوشی کی بات سن کر معاً دل میں انبساط کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے بعد چہرہ پر تبسم کی علامات ظاہر ہوتی ہیں یا کسی غم انگیز حادثہ کی اطلاع ملتی ہے، اور معاً ہمارا دل رنج کی ایک کیفیت محسوس کرتا ہے، اس کے بعد آنکھوں سے آنسو نکلتے ہیں۔

انیسویں صدی کے ربع آخر تک یہی نظریہ مقبول و مسلّم تھا، ۱۸۸۴ء و ۱۸۸۵ء میں دو مشہور پروفیسر جیمس[1] اور ڈاکٹر لینگ[2] نے یہ دعویٰ کیا کہ ترتیب زمانی

---

[1] ولیم جیمس، ہروڈ یونیورسٹی (امریکا) میں پروفیسر اور اپنے زمانہ میں نفسیات کا ممتاز ترین (باقی اگلے صفحہ پر)

کے لحاظ سے (ب) کو (ج) پر نہیں، بلکہ (ج) کو (ب) پر تقدم حاصل ہے یعنی تاثیر ہیج سے فوراً ہی نظام جسمانی میں، کچھ تغیرات واقع ہوتے ہیں، اور ان تغیرات کے بعد، اور بطور ان کے معلول کے، نفس ایک کیفیت وجدانی سے متحسّس ہوتا ہے، اس نظریہ کے لحاظ سے یہ کہنا صحیح نہ ہوگا، کہ چونکہ ہمیں غصہ آیا، اس لیے ہم مارنے دوڑے، یا یہ چونکہ ہمیں رنج ہوا، اس لیے آنسو نکل آئے، بلکہ صحیح یہ ہوگا، کہ ہم مارنے دوڑے، اس لیے غصہ آیا، چونکہ ہمارے آنسو نکلے، اس لیے ہمیں رنج ہوا، چونکہ ہم ہنسے، اس لیے ہمیں خوشی ہوئی، وقس علیٰ ہذا۔

اس کے چند سال بعد ایک فرنچ عالم نفسیات پروفیسر ریبو نے جیمس لینگ کے نظریہ سے اصولاً اتفاق کرکے، ایک ترمیم یہ پیش کی کہ (ب) اور (ج) دو مختلف اور مستقلاً علاحدہ کیفیات ہی نہیں، بلکہ ایک ہی تصویر کے دو رخ، ایک ہی واقعہ کے دو مظاہر ہیں، اور اس لیے ان کے درمیان فصل زمانی ہوتا ہی نہیں، جس کی بنا پر ایک کو دوسرے پر مقدم کہا جا سکے، ابتدا میں ان نظریات کی شدید مخالفت ہوئی، اور بحث وتنقید، ردّ وقدح کا سلسلہ ایک حد تک اب بھی قائم ہے، لیکن علمائے فن کی رائے رفتہ رفتہ انھیں نظریات خصوصاً پروفیسر ریبو کی رائے کی طرف

(صفحہ ۱۶۸ کا بقیہ حاشیہ) عالم تھا، سال وفات سنہ ۱۹۱۰ء

۵۲ ڈاکٹر لینگ، کوپن ہیگن یونی ورسٹی (ڈنمارک) میں پروفیسر اور عضویات کا مشہور عالم تھا

زیادہ جھکتی گئی، اس لیے صفحات آیندہ میں جذبات کی تحلیل و تشریح انھیں کے مطابق کی جائے گی، ساتھ ہی ان نظریات پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں، ان کی اہمیت بھی نظر انداز نہ ہونے پائے گی، اور پہلے تو خود اس نظریہ ہی کی تشریح کرنی ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ آیا کسی جذبہ کی تکوین جسمانی تغیرات کے بغیر، اور ان سے علاحدہ ممکن بھی ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہمیں غصّہ تو آجائے، لیکن نہ پیشانی پہ بل پڑنے پائیں، نہ چہرہ سرخ ہو، نہ نتھنے پھولیں، نہ آنکھیں باہر کی طرف ابھریں، نہ منھ میں کف بھرنے پائے، غرض، غصّہ کے آثار کوئی بھی نہ طاری ہونے پائیں، اور غصّہ آجائے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ کسی شخص پر دہشت کی کیفیت طاری ہو جائے، لیکن بدن پر رعشہ پڑ جانا، تنفس کا تیز ہو جانا، چہرہ کا زرد پڑ جانا، حرکت قلب کی رفتار تیز ہو جانا، یہ کوئی بھی "علامات" دہشت نہ پیدا ہونے پائیں؛ کیا یہ ممکن ہے کہ دل میں جذبۂ مسرت تو پیدا ہو جائے لیکن آنکھوں میں چمک، لبوں پر مسکراہٹ، اور چہرہ پر تازگی کے علامات نمودار نہ ہوں؟

کیا کوئی شخص بھی اپنے تجربہ کی بنا پر ان سوالات کا جواب اثبات میں دے سکتا ہے؟ یہ ٹھیک ہے کہ آثار جسمانی کو علاحدہ رکھ کر، غصّہ، دہشت، یا مسرت کا محض تصور یا خیال بآسانی کیا جا سکتا ہے، لیکن سوال اس تصور یا خیال کی بابت نہیں، سوال اصل جذبہ کے متعلق ہے، سوال لفظ و عبارت میں نہ ادا ہو سکنے والی اس وجدانی کیفیت کی بابت ہے، جس

پر جذبہ کا اطلاق ہوتا ہے، جذبہ اور جذبہ کا تصور یہ دونوں بالکل متبائن چیزیں ہیں، جذبہ کا تصور بے شبہ بلا کسی قسم کے جسمانی تغیر کے پیدا ہو سکتا ہے، لیکن خود جذبہ بغیر ان کے پیدا ہونا کسی طرح ممکن نہیں، معلوم یہ ہوا کہ آثار جسمانی کا وجود جذبہ سے خارج اور علاحدہ نہیں، بلکہ جذبہ کے اندر ناگواری و خوش گواری کی جو وجدانی کیفیت پیدا رہتی ہو، اس کے لیے تغیرات جسمی کے ساتھ ہی ساتھ واقع ہونا ناگزیر ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ، یہ ایک عام تجربہ ہے کہ جب ہم خاص طرز پر بعض جسمانی تغیرات پیدا کر لیتے ہیں، تو بغیر کسی مہیج خارجی کے، اُن آثار جسمانی کے متناسب ایک احساسی کیفیت از خود پیدا ہو جاتی ہے جو لوگ تھیٹر میں کام کرتے ہیں، ان کا بیان ہے کہ "جن جذبات کی تصویر ہم الفاظ اور حرکات و سکنات کے ذریعہ سے حاضرین کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اتنی دیر کے لیے ہم میں واقعتہً وہی جذبات پیدا ہو جاتے ہیں"۔ مثلاً جو شخص اپنی زبان اور جسمانی نقل و حرکت سے قزاق کا نمونہ دکھاتا ہو، اس کے دل میں واقعی تھوڑی دیر کے لیے شقاوت و تشدد کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، یا جو شخص ایک بے کس غمزدہ کا پارٹ کرتا ہے، وہ در حقیقت کچھ عرصہ کے لیے غم و صدمہ سے متالم رہتا ہو، [۱]

---

[۱] قدیم یورپ میں کیمپلا نامی ایک شخص گذرا ہے جو فن فراست و قیافہ شناسی کا ماہر سمجھا جاتا تھا، اس کی بابت انگلستان کا جادو بیان خطیب برک لکھتا ہے کہ

(باقی صفحہ ۱۸۲ پر)

یہ سچ ہے کہ بعض مرتبہ اس تجربہ کے خلاف بھی واقع ہوتا ہے، یعنی انسان اپنے اوپر کسی جذبہ کے آثار جسمانی طاری کرنے کے باوجود بھی اس جذبہ سے لذت یاب نہیں ہوتا، لیکن اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جن عضلات و اعصاب کو حرکت میں لانا لازمی ہے وہ اس کی قوت ارادی کے تصرف و دسترس سے باہر ہوتے ہیں، اس لیے ایسے موقع پر کل لازمی جسمانی تغیرات ہونے ہی نہیں پاتے۔ بس ان مثالوں کا وجود اس عام تجربہ کے معارض نہیں، اتنی بات کی تصدیق ایک عامی بھی اپنے ذاتی تجربہ سے کر سکتا ہے، کہ اگر متصل چند منٹ تک اپنی صورت

(صفحہ ۱۸۱ کا بقیہ حاشیہ) "اس شخص کو قیافہ شناسی کے اصول سے کوئی ماہرانہ واقفیت نہ تھی، البتہ اس کو نقالی و محاکات میں کمال حاصل تھا، اس کے باعث جب جیسی چاہتا، بلا تکلف اپنی صورت ویسی ہی بنا لیتا، اس کے پاس جب کوئی شخص اپنے قیافہ کی شناخت کرانے آتا، تو اس کا عام دستور یہ تھا کہ جو آثار و علامات اس شخص کے چہرہ پر دیکھتا، ہوبہو وہی اپنے اوپر طاری کر لیتا، پھر اس محاکات سے جو کیفیات وہ اپنے نفس میں محسوس کرتا، وہی اپنے مخاطب کی طرف منسوب کر کے اس کے سامنے دہرا دیتا، اور اس طریقہ سے وہ عموماً کامیاب رہتا" اس کے آگے برک خود اپنی ذات کے متعلق لکھتا ہے، کہ جب میں کسی غضبناک، مغموم، یا جری شخص کی صورت کا چربہ اتارتا ہوں، تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ میں خود غضب، غم، و جرأت کے جذبات سے اضطراراً ملحق ہونے لگتا ہوں" (ماخوذ از جیمس، پرنسپلز آف سائکالوجی)

مغموم بنا کر رکھی جائے، تو افسردگی واداسی خواہ مخواہ محسوس ہونے لگے گی
اسی طرح اگر کوئی شخص، کچھ دیر تک اپنے چہرہ پر بشاشت اور خندہ روئی
کے آثار طاری رکھے، تو قلب میں بھی شگفتگی محسوس کرنے لگے گا۔ مذہبی کتابوں
میں لکھا ہوا ہے کہ جو شخص روزہ نہیں رکھ سکتا، اسے چاہیے کہ کم از کم اپنی
صورت ہی روزہ داروں کی سی بنائے رکھے۔ یہ تعلیم سطحی و سرسری نہیں ہے، بلکہ اس
کی بنیاد اسی حکیمانہ اصول پر ہے، کہ علامات و آثار خارجی کو اندرونی کیفیات
و احساسات کے پیدا کرنے میں دخل عظیم ہے اور روزہ داروں کی سی صورت
بنا لینے سے ایک خاص حد تک وہ سیرت اور کیفیت قلبی بھی حاصل ہو جاتی ہے
جو روزہ سے مقصود و مطلوب ہے۔ بعض ائمہ اسلام نے مسلمانوں کو غیر قوموں
کی وضع اختیار کرنے اور ان کے ظاہری تشبہ سے جو اس تاکید کے ساتھ منع کیا
ہے، اس کا راز بھی طبع بشری کی یہی خصوصیت ہے۔

اس رسالہ کے مولف کو ایک زمانہ میں ہپناٹزم (عمل تنویم) کی مشق تھی،
ایک روز اس نے ایک کم عمر معمول پر ہپناٹزم کرکے اس سے فرمائش کی کہ زبان
خشک ہو جائے، چہرہ زرد پڑ جائے، دل دھڑکنے لگے، جسم میں رعشہ پڑ
جائے، غرض احکام ہپناٹزم کے ذریعہ سے معمول پر تمام علامات خوف طاری
کر دیئے، لیکن نام خوف یا دہشت کا نہیں لیا، جب معمول بیدار ہوا، اور
اس سے خواب کی سرگزشت دریافت کی گئی، تو اس نے بیان کیا کہ "میں
کسی چیز سے ڈر گیا تھا" جب یہ دریافت کیا گیا کہ "آخر کس شے سے
ڈر گیا تھا؟" تو اس کے جواب میں وہ بجز اس کے کہ "بس خود بخود ایک خوف

سا معلوم ہو رہا تھا" اور یہ کچھ نہ کہہ سکا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی طرح وہ آثار جسمانی پیدا کر دیے جائیں، جو حالت خوف میں قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں، تو بغیر کسی واقعی محرک خوف کے خوف کی جذبی کیفیت از خود وجود میں آجاتی ہے، اور اسی جذبہ خوف پر دیگر جذبات کو بھی قیاس کرنا چاہیے، ہسمریزم اور ہپناٹزم کے ذریعہ سے بارہا اس قسم کے تجربات کیے گئے، اور بارہا اسی نتیجہ کی تصدیق ہوئی۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی خیال میں رکھنے کی ہے کہ اگر کسی جذبہ کے آثار جسمانی کو روک دیا جائے، تو اس جذبہ کی وجدانی کیفیت بھی سرے سے نہ پیدا ہونے پائے گی، مثلاً کوئی فعل ایسا ہے جو ہمارے روبرو کیا جاتا ہے، ہمیں بے اختیار غصہ آجاتا ہے، اب کی مرتبہ ہم نے عزم کر لیا، کہ اب وہ فعل جب ہمارے سامنے واقع ہوگا، ہم اپنے اوپر غصہ کی کوئی علامت نہ طاری ہونے دیں گے، اب فرض کرو وہی فعل ہمارے سامنے دوہرایا گیا، لیکن اب کی نہ ہمارا ہاتھ مارنے کو اٹھا، نہ ہم خود اپنی جگہ سے نیم خیز ہوئے، نہ ہماری پیشانی پر ہلکی سی ہلکی شکن پڑی، نہ ہمارے چہرہ کے رنگ میں تغیر ہوا، غرض اگر ہم نے اپنے عضلات پر اس قدر قابو حاصل کر لیا ہے، کہ ہمارے جسم سے غیظ و غضب کی خفیف سی علامت بھی نہیں ظاہر ہونے پاتی، تو ہر شخص اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر اس کی تصدیق کر سکتا ہے، کہ ایسی حالت میں محض ظاہری نہیں بلکہ انسان کے باطن میں بھی جذبہ کی کوئی احساسی کیفیت نہ پیدا ہوگی

پھر اس نظریہ کی بڑی تائید، مریضوں کے مشاہدات سے بھی نکلتی ہے ڈاکٹروں کے مشاہدہ میں ایسے صدہا مریض آچکے ہیں، جن کے بعض ... میں فتور آجانے کے باعث اُن پر بعض جذبات کے آثار جسمانی نہ طاری ہوسکے، اور نتیجہ یہ ہوا کہ اُن میں ان جذبات کی اندرونی کیفیت بھی نہ پیدا ہوسکی، یہاں دو مثالیں نمونہ کے طور پر پروفیسر ربیو کی کتاب سے لے کر درج کی جاتی ہیں۔

(۱) ایک نوجوان لڑکی ایک مرتبہ، جگر و طحال کے انجماد خون کے مرض میں مبتلا ہوئی، اس سے عام دوران خون میں جو اثر پڑا، وہ تو پڑا ہی لیکن اسی کے ساتھ اس کی حیات نفسی میں بھی ایک عجیب انقلاب پیدا ہوگیا، زندہ دلی کی جگہ افسردگی نے لی، خندہ جبینی و خوش طبعی کے بجائے مزاج میں چڑچڑا پن آگیا، پہلے جو چیزیں ہنستے ہنستے لٹا دیتی تھیں، اب ان سے مسکراہٹ تک نہ آتی، آخرکار یہ بے حسی اتنی بڑھی کہ رفتہ رفتہ والدین کے ساتھ محبت بھی اس کے دل میں باقی نہ رہی۔

(۲) ایک مجسٹریٹ، حالت صحت میں نہایت دانش مند تھا، ایک بار جگر کے کسی مرض میں مبتلا ہوا، نتیجہ یہ ہوا کہ آخرکار اس کی حیات احساسی تقریباً بالکل فنا ہوگئی، غصہ، گرم جوشی، زندہ دلی، ان سب نے ساتھ چھوڑ دیا، اور گو حسب عادت تماشا گاہوں میں اب بھی جایا کرتا، لیکن اب ان چیزوں سے اسے مطلق حظ نہ حاصل ہوتا، یہاں تک کہ وہ اپنے وطن، اپنے گھر بار، اور اپنے اہل و عیال سے گویا

بالکل بے تعلق ہو گیا، اور جب اُن کا ذکر کرتا، تو اس بے تعلقی و بے حسی سے کرتا گویا اقلیدس کی کوئی شکل بیان کر رہا ہے۔

غرض، ان تمام شہادات کے مجموعہ سے اتنا تو بہرحال ثابت ہوتا ہے کہ کیفیات جذبی اور آثار جسمانی کے درمیان تلازم پایا جاتا ہے نیز یہ کہ تلازم نفیاً واثباتاً دونوں صورتوں میں موجود رہتا ہے یعنی

(الف) جب آثار جسمانی طاری ہوتے ہیں، تو ہمیشہ کوئی کیفیت جذبی موجود ہو جاتی ہے، اور

(ب) جب آثار جسمانی طاری نہیں ہوتے، تو کیفیت جذبی بھی کبھی نہیں موجود ہوتی۔

اسی تلازم کا دوسرا نام نسبتِ تعلیل ہے، تو گویا آثار جسمانی کا علت اور کیفیات جذبی کا معلول ہونا ثابت ہو چکا، اب گفتگو صرف یہ رہ جاتی ہے کہ آیا یہ دونوں واقعات متعاصر ہیں، یا ان میں تقدم و تاخر زمانی بھی پایا جاتا ہے؟

پروفیسر جیمس اور اس کے متبعین یہ جواب دیتے ہیں کہ پیشتر اعضائے جسم متاثر ہو لیتے ہیں۔ اس کے بعد نفس میں احساس کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، اور اس طرح آثار جسمانی کو احساس نفسی پر تقدم زمانی حاصل ہے، گویا ہم کسی کو اس لیے نہیں مارتے، کہ ہم غصہ میں ہوتے ہیں، بلکہ چونکہ مارتے ہیں، اس لیے غصہ میں آجاتے ہیں، کسی خوفناک شے سے اس لیے نہیں بھاگتے، کہ اُس سے ڈرتے ہیں، بلکہ چونکہ بھاگتے ہیں

اس لیے ڈرتے ہیں، کسی شے کو دیکھ کر اس لیے نہیں ہنستے، کہ حالت مسرت میں ہوتے ہیں بلکہ چونکہ ہنستے ہیں۔ اس لیے مسرور ہوتے ہیں۔

پروفیسر ریبو جیسا کہ بیشتر کہا جا چکا ہے، گو نفس اصول سے بالکل متفق ہیں کہ آثار جسمانی کیفیات جذبی کی علت ہی ہیں، اس لیے کہ بغیر اوّل الذکر کے آخرالذکر کا وجود ممکن نہیں، لیکن وہ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ان دونوں کا وقوع بالکل ایک ساتھ ہوتا ہے جس میں ایک سکنڈ کے آگے پیچھے کو دخل نہیں، وہ کہتے ہیں، کہ جس طرح شعور خلایائے ہیج کی حرکت سے علاحدہ، اور اس سے متاخر کوئی شے نہیں، اسی طرح جذبہ اور اس کے آثار جسمانی بھی کوئی مستقلاً جداگانہ چیز نہیں بلکہ ایک تصویر کے دو رخ، ایک ہی نور کے دو پرتو، ایک ہی علت (یعنی ہیج جذبہ انگیز) کے دو ہم زمان معلول، اور ایک ہی واقعہ کی (نفسی اور جسمی حیثیات سے) دو تعبیریں ہیں، جن میں سے ایک کو دوسرے سے مقدم و موخر قرار دینا بے معنی ہے۔

ماہیت جذبات کے اس نظریہ پر بعض مشہور علمائے نفسیات نے اعتراضات بھی کیے ہیں، مگر وہ بآسانی رفع ہو جاتے ہیں، مثلاً ایک اعتراض یہ ہے، کہ اس نظریہ کے مطابق مظاہر جذبات کے تنوع کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟ یعنی ایک ہی واقعہ سے احساس کی کیفیت نفسی جو پیدا ہوتی ہے، وہ تو مختلف افراد میں مشترک و یکساں ہوتی ہے پھر اس کے آثار جسمانی ہر شخص میں، دوسروں سے مختلف و متباین کیوں ہوتے ہیں؟

مثلاً ایک غم ناک حادثہ کی خبر پھیلتی ہے۔ اس سے ایک شخص کے صرف آنسو نکلتے ہیں، دوسرا چیختا ہے، چلاتا ہے، بال نوچتا ہے، کپڑے پھاڑتا ہے، تیسرا سناٹے میں آکر بالکل چپ ہو جاتا ہے، پس اگر جذبہ کا جوہر حقیقی تغیرات جسمی تسلیم کئے جائیں، تو ان میں ایک ہی علت کے معلول ہونے کے باوجود باہم اس قدر تباین بلکہ تخالف کیوں ہے؟

لیکن یہ اعتراض ایسا ہے، کہ جذبہ کے متعلق ہر نظریہ پر یکساں وارد ہوتا ہے، جس سے قدیم نظریہ بھی مستثنیٰ نہیں، یہ مانا کہ جذبہ کا جوہر حقیقی کوئی تغیر جسمی نہیں، بلکہ کیفیت نفسی ہے۔ تاہم یہ سوال بدستور قائم رہتا ہے کہ ایک ہی مہیج، ایک جذبہ انگیز واقعہ سے مختلف افراد، مختلف طرح پر کیوں متحس ہوتے ہیں؟ یورپ کی جنگ عمومی کے دوران میں، برطانیہ کا وزیر جنگ لارڈ کچنر، سمندر میں غرق ہو کر رہتا ہے، یہ واقعہ ایک ہی ہے لیکن اس خبر کا ایک طرف برطانیہ پر یہ اثر پڑتا ہے، کہ سارے ملک میں سناٹا سا چھا جاتا ہے، ملک میں آہ و شیون کی صدائیں بلند ہونے لگتی ہیں، عشرت کدے بے چراغ ہو ہو جاتے ہیں، ماتم کدے آباد ہو جاتے ہیں، اور دوسری طرف جرمنی پر یہ اثر پڑتا ہے، کہ ساری سلطنت میں مسرت کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے، گھر گھر شادیانے بجنے لگتے ہیں، اور ہر جام میں فرحت انبساط کی شراب چھلکنے لگتی ہے، ظاہر ہے کہ تحریک جذبہ کی علت ایک ہی واقعہ ہے، پھر ایک ہی علت کے دو متضاد معلول ایک ہی مہیج سے دو متناقض کیفیات احساسی (یعنی کہیں شدید غم اور کہیں گہری مسرت)

کیونکر پیدا ہوئے؟

اس الزامی جواب سے قطع نظر کرکے، اصل یہ ہے، کہ اجیسا اوپر گذر چکا ہے) ہر جدید کیفیت شعوری، خواہ وہ وقوفی ہو یا احساسی، ہمیشہ نفس کی کیفیات سابقہ کے تابع ہوتی ہے، یعنی ہر فرد اپنی گذشتہ تعلیم طرز زندگی و حالات کی بنا پر، اپنے نفس کے اندر جس قسم اور جس درجہ کی استعداد و صلاحیت رکھتا ہے، اسی مناسبت سے ہر مہیج سے، متاثر ہوتا ہے۔ اس کلیہ کو ایک واضح مثال کی مدد سے یوں سمجھو، کہ مثلاً ایک شخص اقلیدس کی کسی شکل کا دعویٰ پڑھ کر سناتا ہے، ایک ماہر ریاضی اُسے سنتے ہی سمجھ جاتا ہے، اور فوراً ہی اُسے ثابت کر دیتا ہے، لیکن جاہل دہقانی اپنے دماغ پر ہزار زور دیتا ہے، مگر اس کی سمجھ میں کچھ نہیں آتا، دماغ، ریاضی داں اور جاہل دہقانی دونوں رکھتے ہیں، مہیج بھی دونوں میں مشترک ہے، باین ہمہ ایک خالص مسئلہ کے سمجھنے میں دونوں میں کس قدر عظیم الشان فرق ہے، اس تفاوت فہم کا سبب صرف یہ ہے، کہ ایک کا دماغ پیشتر سے تیار تھا، دوسرے کا نہ تھا، ایک کے نفس میں سابق تجربہ و تعلیم کی بنا پر یہ استعداد موجود تھی، دوسرے کے نفس میں نہ تھی، پانی ہر جگہ برستا ہے، لیکن ہر زمین یکساں لالہ زار نہیں ہو جاتی، آفتاب کی شعاعیں کائنات کے ذرہ ذرہ پر یکساں پڑتی ہیں، لیکن اکتساب نور میں تمام ذرات مساوی نہیں ہوتے، غرض استفادہ اور استعداد کی باہمی مناسبت کا قانون جس طرح عالم مادی میں ہر جگہ جاری ہے، اُسی طرح

عالم نفسی پر بھی محیط ہے، اور اس اصول کی بنا پر یہ بالکل قدرتی امر ہے، کہ ایک ہی مہیج ایک ہی جذبہ انگیز واقعہ سے مختلف افراد مختلف طریقوں پر متاثر ہوں اور یہ تباین خواہ کیفیات احساسی کے لحاظ سے ہو، خواہ آثار جسمی کے لحاظ سے، پس یہ سوال، کہ مختلف افراد میں ایک ہی جذبہ کے آثار مختلف کیوں ہوتے ہیں، بطور اعتراض کے پیش کرنا بجائے خود ایک اساسی غلطی کرنا ہے، پھر یہ دعوی کرنا بھی واقعیت کے کس قدر خلاف ہے، کہ ایک ہی مہیج سے مختلف افراد، نفسی حیثیت سے یکساں و مساوی متاثر ہوتے ہیں! واقعہ یہ ہے کہ "حصول باندازۂ صلاحیت"[1] کے قانون مذکورۂ بالا کے مطابق ایک ہی محرک سے مختلف افراد میں کیفیات احساسی کا مختلف ہونا لازمی ہے اور چونکہ آثار جسمانی کا کیفیات احساسی کے متناسب ہونا ناگزیر ہے، پس مختلف و متباین ہونا بھی لازمی ہے، چنانچہ جو مثال شروع باب میں بیان کی گئی، اس میں ایک ہی دردناک حادثہ کی اطلاع سے مختلف افراد پر مختلف اثرات احساسی طاری ہوئے، ایک شخص کو تھوڑا رنج ہوا، دوسرے کو زیادہ تیسرے کو بہت زیادہ، اور اسی تفاوت احساس کی مناسبت سے ان کے آثار جسمانی بھی باہم متباین رہے، یعنی ایک کے صرف آنسو نکلے، دوسرا چیخا، چلّایا، کپڑے پھاڑے وقس علی ہذا، جیمس کا نظریہ جو یہاں اختیار کیا گیا، اس کی بنا پر ہمیں اُن جملوں کی ترتیب اُلٹ دینا چاہیے تھی، یعنی یہ کہنا چاہیے تھا، کہ چونکہ ایک محرک سے

---

[1] توفیق باندازہ ہمت ہے ازل سے   آنکھوں میں ہے، وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا
(غالب)

مختلف افراد کے قوائے جسمانی مختلف طور پر متاثر ہوئے، اس لیے وہ احساس
غم سے بھی مختلف طور پر متحسس ہوئے، ایک کے محض آنسو نکلے، اس لیے اُسے
کم رنج ہوا، دوسرے نے چیخنا، چلانا، کپڑے پھاڑنا شروع کیا، اس لیے اُسے
بہت زائد رنج ہوا، وقس علیٰ ہذا، مگر سہولت تفہیم کے خیال سے ہم نے یہاں وہی
اسلوب بیان قائم رکھا، جو عام خیال کے مطابق ہے۔)

ایک اور اعتراض نظریہ بالا پر یہ کیا گیا ہے، کہ اگر آثار جسمانی جذبہ کی ماہیت
میں داخل ہیں، تو اس کی کیا وجہ ہے کہ دو مختلف جذبات کے آثار بالکل ایک
ہوتے ہیں، آنسو عموماً فرط غم میں نکلتے ہیں، مگر کبھی کبھی شدت مسرت میں بھی
نکل آتے ہیں، چہرہ غصہ کے وقت بھی سرخ ہو جاتا ہے۔ اور ندامت کے موقع پر
بھی انسان دوڑنا غصہ سے بھی شروع کر دیتا ہے، اور خوف و دہشت سے بھی،

لیکن یہ اعتراض بھی مثل اعتراض سابق کے غلط فہمی پر مبنی ہے، دعویٰ ہرگز
صحیح نہیں، کہ متباین جذبات کے آثار بالکل متحد ہوتے ہیں، واقعہ صرف اتنا ہے
کہ وہ باہم بہت کچھ مشابہ ہوتے ہیں، تاہم ان کے درمیان اختلافات بھی ہوتے
ہیں، جو اہل نظر سے مخفی نہیں یہ سچ ہے کہ چہرہ غصہ و شرم دونوں حالتوں میں
سرخ ہو جاتا ہے، لیکن یہ دونوں سرخیاں بالکل ایک نہیں ہوتیں، غصہ کی سرخی
اور ہوتی ہے۔ اور ندامت کی اور غصہ میں چہرہ تمتمایا ہوا ہوتا ہے، ندامت کی
سرخی میں شرم و حجاب کی بھی جھلک رہتی ہے، غصہ کی سرخی کا آغاز آنکھ سے
ہوتا ہے، محبت کی سرخی کا پیشانی سے۔ اور ندامت کی سرخی کا کان اور رخسار سے،
دوڑنا غصہ اور خوف دونوں حالتوں میں مشترک ہے، لیکن کیا غضبناک

شخص کے "جھپٹنے اور دہشت زدہ کے "بھاگنے" کو کوئی بھی ایک سمجھ سکتا ہے؟ غصہ میں کسی "چیز" کی طرف" دوڑ اجاتا ہے، دہشت میں اُس کے بالعکس اس "چیز سے" دوڑا (بھاگا) جاتا ہے، اسی طرح آنسو بہنے والے چہرہ کو دیکھنے سے بہ یک نظر صاف معلوم ہو جاتا ہے، کہ آنسو فرط غم سے بہ رہے ہیں، یا شدت مسرت سے، یا تیز مرچ کے کھانے سے، غرض کوئی دو جذبات آثار جسمانی کے لحاظ سے باہم مشابہ کتنے ہی ہوں، تاہم بالکل متحد نہیں ہو جاتے، اور تشابہ آثار کا باعث یہ ہوتا ہے کہ وہ جذبات خود ایک دوسرے کے مماثل ہوتے ہیں، آثار جسمانی کی تکوین کے اصول و قوانین کی تشریح فلسفہ جذبات باب (۵) میں ملے گی،

باب (۷)

تشکک اور متشککین

فلسفہ کی بنیاد جس وقت سے بھی پڑی، بحث و اختلاف کا دروازہ بھی اسی وقت سے کھل گیا، طالیس یونانی سے لیکر برگسان فرانسیسی تک علت تکوین عالم سے متعلق صدہا نظریات قائم ہوتے چلے آئے ہیں، عموماً ایک دوسرے سے مختلف بلکہ اکثر مخالف و متضاد، افلاطون و ارسطو، ڈیکارٹ و اسپینوزا، لاک و لائبنٹز، بارکلے و ہیگن، ان فلسفیوں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہوا ہے جس پر اُس کے حریفوں نے نہایت شد و مد سے رد و قدح نہ کی ہو، لیکن اس قدر تخالف و تضاد کے باوجود کوئی شے ان سب فلسفیوں کے درمیان بطور قدر مشترک بھی رہی ہو، یہ مشترک شے کیا ہو؟ یہ ان فلاسفہ کا یہ یقین ہو، کہ سر حقیقت کا عقل کی مدد سے انکشاف ان کے بس میں ہے، عالم کی تشکیل کا مدار ایک عنصر پر ہو یا زائد پر، عنصر حقیقی روح ہو یا مادہ، یا دونوں، اس قسم کے سوالات کے جواب میں نفی یا اثبات کا جو بھی پہلو

اختیار کیا جائے، بہر حال اتنا ہر فریق تسلیم کرتا رہا کہ اس نے عقل و فکر کی مدد سے راز ہستی کو یقین کے ساتھ دریافت کر لیا ہے، گویا یہ فلسفی مادئین یا روحانئین جو کچھ بھی ہوں، پہلے "مستیقنین[1]" (یا متحکمین) ضرور ہوتے ہیں، مادیت، رُوحانیت یا فلسفۂ الٰہیات کا کوئی سا بھی مذہب ہو، بہر حال یقین و اعتقاد ہی کی کوئی نہ کوئی صورت ہو گی۔

غرض تفصیلات میں خواہ کتنا ہی اختلاف و نزاع ہو، تاہم فلسفہ کی تاریخ آغاز سے لے کر اس وقت تک تمام مذاہب فلسفہ میں یہ نقطۂ بحث عام و مشترک رہا ہو کہ انسان کی عقل میں راز جوئی اور حقیقت شناسی کی قابلیت ہو اور انسان اپنی عقل کے زور سے علت العلل کی بابت صحیح نظریات قائم ضرور کر سکتا ہو، اتنا پتہ تو تاریخ سے چلتا ہے، باقی خود فطرت بشری کی بھی ساخت ہو، کچھ اسی طریق فکر کے مطابق و موافق روزمرہ کا مشاہدہ ہو کہ ابتدائے عمر میں انسان کو اپنے قوٰی پر کس درجہ اعتماد اور وثوق ہوتا ہے، اگر یہ نہ ہو تو وہ شاید دنیا کا کوئی کام انجام ہی نہ دے سکے، کچھ انسان کی سرشت ہی میں زود اعتقادی و عمل بندی رکھ دی گئی ہی، ہاں جب اپنی کمزوری اور نارسائی کے بار بار تجربات ہو لیتے ہیں جب کہیں جا کر اس میں اپنے متعلق بدگمانی پیدا ہوتی ہے، اور وہ خود اپنے اعمال و

---

[1] مستیقنین ترجمہ ہو، انگریزی فلسفی اصطلاح (Dogmatists) کا سنہ ۱۹۱۳ء میں مولانا شبلی مرحوم کے مشورہ و ارشاد کے مطابق پہلی بار اردو میں یہ اصطلاح لائی گئی تھی بعد کو بعض حضرات نے Dogma کا ترجمہ محکم سے کیا، ان کی اصطلاح میں (Dogmatists) کا ترجمہ متحکمین ہو گا (سنہ ۱۹۲۳ء)

افکار کو شک و تنقید کی نظر سے دیکھنے لگتا ہے، شروع شروع وہ دوسروں کو جس راہ پر چلتا دیکھتا ہے، خود بھی اسی پر پڑ لیتا ہے یا زیادہ سے زیادہ یہ کرتا ہے کہ اپنے لیے کوئی دوسرا راستہ اختیار کر لیتا ہے، اس طرف اس کا ذہن کہیں مدتوں ہی میں منتقل ہو سکتا ہی، کہ جس شے کو وہ رفتار سمجھ رہا ہی، وہ حقیقتہً رفتار ہو بھی، یا محض واہمہ کی نقش آرائی۔

دوسرے علوم و فنون کی طرح بالکل یہی حال فلسفہ کا ہوا، مابعد الطبعیات کے میدان میں صدیوں کے بحث وجدال اور ہنگامہ آرائیوں کے بعد جب اختلاف کم ہونے کی جگہ روز بروز بڑھتا اور پھیلتا ہی گیا، تو آخر کار یہ رائے قرار پائی کہ اب تک سارے سوالات، دیوار و در، سقف و محراب سے متعلق تھے، حالانکہ اگر عمارت کی استواری مقصود ہی تو پہلے بنیاد کی خبر لینا چاہیئے، یہ مسئلہ تو بعد کا ہے کہ دنیا میں عقلاً وجود حقیقی کس شے یا کن اشیاء کا ثابت ہوتا ہی، پہلے تو یہ طے کرنا ہے کہ آیا انسان کے لیے عقل کی وساطت سے کسی حقیقت کا علم ممکن بھی ہے؟

بانی فلسفۂ یونان، طالیس سے لے کر دیمقراطیس تک، فیثا غورث، انکسامنڈر انکسامینس، ہرقلطس، امیدا قلس، انکساغورث وغیرہ، بیسیوں مشاہیر حکما پیدا ہوتے رہے، ان میں سے ہر ایک نے الٰہیات میں اپنا ایک ایک نیا نظریہ قائم کیا، اور جس طرح بت پرست قوموں اور قبیلوں کے بت الگ الگ ہوتے ہیں ہر ایک فلسفی اپنے لیے ایک الگ فلسفہ تراشے ہوئے تھا، ایک جسے مانتا، دوسرا اسی کو جھٹلاتا، یہ جس کے آگے سر جھکاتا، وہ اسی پر ہنسی اڑاتا، اسی مد میں جزر کا آنا

ناگزیر تھا، لوگ تناقضات فلاسفہ کو دیکھ کر گھبرا اُٹھے، اور الٰہیات کی جانب سے ایک بے اطمینانی بلکہ بدگمانی کی رو عام ہو گئی، اب تک ہر شے کی تنقید، عقل کیا کرتی تھی، اب خود عقل پر تنقید شروع ہو گئی، اب تک سارے نظامات فلسفہ کا خلاصہ یہ تھا، کہ فلاں مسئلہ کی تحقیق عقل سے یوں ہوئی، فلاں مسئلہ عقل سے یوں ثابت ہوا، اب سوال یہ پیدا ہوا کہ خود عقل کے فیصلے کس حد تک ناطق تسلیم کئے جا سکتے ہیں؟ اور قوت عقل کے حدود کیا ہیں؟

تاریخ سے جہاں تک پتہ چلتا ہے، اس رد عمل کو جس گروہ نے سب سے پہلے باضابطہ شکل دی وہ لوگ یونان میں سوفسطائیہ کہلائے، ان کے سردار بدھو غور دغور جیسے ہوئے ہیں، ان کے مسلک کا خلاصہ حسب ذیل ہے:۔

عالم موجودات نام ہے، ایک سلسلۂ تغیرات کا، اور حواس سے جو کچھ محسوس ہوتا ہے، وہ اشیاء کا وجود نہیں، بلکہ صرف تغیر و حدوث ہے، پس اگر کوئی شے قدیم، واجب الوجود و قائم بالذات موجود ہے، تو اس کا علم حواس کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا، اور جب حواس کے ذریعہ اس کا علم ہی نہیں ہو سکتا تو اس کے لیے قوت عقلیہ و فکریہ پر کیونکر اعتماد کیا جا سکتا ہے؟ اس لیے کہ عقل، حواس سے الگ اور نے نیا ذریعہ ہی نہیں، ہم جنہیں معقولات و مجردات سے تعبیر کرتے ہیں، وہ تو خود ہی محسوسات و مدرکات سے ماخوذ و مرکب ہوتے ہیں پس حصول علم کے لیے جب حواس غیر معتبر ہیں، تو عقل بھی لازماً نارسا و ناقابلِ اعتماد ٹھہری۔

اس کے علاوہ جب انسان کے آلات ادراک تمام تر حواس ہی ہیں، اور

یہ بدیہی ہو کہ ہر شخص کے حواس دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، تو ہمارے سارے معلومات کی حیثیت محض اضافی ٹھہری، اور مختلف اشیاء کے وجود کا مفہوم ہم میں سے ہر شخص کے لیے الگ الگ ہوا، ایک شے کسی کو سبز نظر آتی ہے، کسی کو زرد، زید کو چھوٹی معلوم ہوتی ہے، اور عمرو کو بڑی، ہم ہیں کہ ایک شے کے وزن سے کچلے جارہے ہیں، آپ ہیں، کہ اس کو بلا تکلف ایک ہاتھ سے اٹھا لیتے ہیں، اب جب ہر قسم کے مدرکات و معلومات محض اعتباری نکلے، تو جن قضایا و کلیات کو ہم یقینیات کے درجہ میں رکھتے ہیں، ان کی حیثیت بھی اضافی ہی رہی، اور حقائق حقیقی معنی میں حقائق رہے ہی نہیں، بلکہ ان کے بدارج حقیقت بھی افراد مدرک کے اختلافات مزاج و حواس وغیرہ کے ماتحت و متناسب ایک دوسرے سے مختلف قرار دینے پڑے۔

ان مقدمات کی بنا پر سوفسطائیہ نے کلیاتِ ذیل قائم کیے:۔

(۱) دنیا میں وجود حقیقی کسی شے کا نہیں۔

(۲) اور اگر ہو بھی تو ہمارے پاس اس کے علم کا کوئی ذریعہ نہیں۔

(۳) اور پھر بالفرض کوئی ذریعہ علم بھی ہو، تو اس علم کو دوسرے تک نقل کرنا قطعاً ناممکن ہے۔

ان نتائج کے لحاظ سے سوفسطائیہ کے نزدیک، اشیاء کا حسن و قبح ذاتی ایک بے معنی لفظ تھا، ان لوگوں کا ایک معمول یہ ہو گیا تھا، کہ ابھی ایک شے کے اثبات پر زور و شور، شد و مد سے موثر تقریر کرتے اور ابھی خود ہی ویسے ہی زور و قوت کے ساتھ اس کی نفی و ابطال کے دلائل دینے لگتے، اس

گروہ سے فلسفیوں کی متانت و سنجیدگی مفقود ہو گئی، فلسفہ کے اصول اور منطق کے قوانین ان کے نزدیک ایک تماشا تھے محض سامعین کی دل چسپی یا اپنے اظہار کمال کے لیے جب چاہتے، سیاہ کو سفید اور سفید کو سیاہ ثابت کرنے لگتے، اور حاضرین محفل سے خوب خوب داد و تحسین حاصل کرتے، گویا ان کا فلسفہ یہ تھا، کہ جب دنیا میں حق و صداقت بذات خود کوئی شے ہی نہیں، بلکہ جسے چاہے حق اور جسے چاہے باطل ثابت کیا جا سکتا ہے، تو پھر انسان اپنے جاہ و اقتدار سے کیوں دست بردار ہونے لگے؟ بس اسی نظریہ پر اُن کا عمل تھا، مجلسوں اور محفلوں میں زبان آوری طلاقت لسانی کے کمالات دکھلاتے اور نام پیدا کرتے رہتے۔

سوفسطائیوں کے بعد ہی، یونان کی سرزمین پر ان کے خلاف شدید رد عمل شروع ہوا، فلاطوں و ارسطو وغیرہ بیسیوں مشاہیر فلاسفہ یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے گئے، جنھوں نے ماہیت اشیاء پر تقریریں بڑے دم دعوے سے کیں حقایق موجودات سے متعلق نظریات پر نظریات، مدعیانہ لب و لہجہ میں پیش کئے، انکشاف اسرار ہستی کے بے باکانہ دعوی کئے، اور سوفسطائیت کا لقب، تحقیر و تذلیل کے موقع پر استعمال ہونے لگا، لیکن استقلال و ثبات فلاسفۂ الہٰیین کے اس دور کے نصیب میں بھی نہ تھا، کچھ روز کے زور و شور کے بعد یہ طوفان بھی گذر گیا۔

تشکک کی بنیاد اپنے اصلی معنی میں اسی وقت سے پڑتی ہے، ارسطو کے آخر زمانے میں ایک شخص پُرّہو[1] پیدا ہوا جس کا نام عربی مصنفین بیرون لکھتے ہیں

---

[1] سنہ ولادت تقریباً ۳۶۰ قبل مسیح۔

اس نے عقل انسانی کے واسطہ سے ادراک حقائق اشیا کی قابلیت کا یکسر انکار کیا، وہ کہتا ہے کہ مسائل مابعد الطبعیات میں مشغولیت انسان کے لیے مضر بھی ہے اور بے معنی بھی، مضر اس لحاظ سے کہ بجائے سکون و اطمینان قلب کے ان سے قلب کی بے اطمینانی و اضطراب میں اضافہ ہوتا ہے اور بے معنی اس حیثیت سے کہ عقلی دلائل سے ہر مسئلہ کے نفی و اثبات دونوں کو یکساں قوت کے ساتھ ثابت کیا جاسکتا ہے، پرہو کے نتائج افکار کا خلاصہ قضایائے ذیل میں رکھا جاسکتا ہے،

(۱) ماہیت اشیاء کا علم ہو نہیں سکتا،

(۲) اس لیے انسان کو اپنی قوت فیصلہ معطل رکھنا چاہیئے، یعنی کسی مسئلہ پر، نفیاً یا اثباتاً کوئی سا بھی حکم نہ لگانا چاہیے۔

(۳) اس تعطل قوت فیصلہ اور سکوت مطلق سے وہ سکون قلب و اطمینان خاطر حاصل ہوجائے گا، جو حیات انسانی کا عین مقصود و مطلوب ہے۔

اجمال کی تفصیل بھی خود پرہو کی زبان سے سنیئے، کہتا ہے کہ ہمارے معلومات تمام تر دو چیزیں ہیں، محسوسات و معقولات، اب دیکھنا یہ ہے کہ ماہیت اشیا کا علم کس ذریعہ سے ہونا ممکن ہے؟ کیا حواس کے ذریعہ سے؟ لیکن حواس تو بداہتہً صرف ظواہر اشیا، کو بتاتے ہیں، ماہیت سے انھیں سروکار نہیں، پھر کیا عقل کے ذریعہ سے؟ لیکن عقل تمامتر ہماری عادات اور ہماری سوسائٹی کے رسم ورواج کا نتیجہ ہوتی ہے، چنانچہ اختلاف عادات ہی کا نتیجہ ہے کہ ہر شخص کی عقل دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، پس ماہیت اشیاء کا علم خواہ

واسطۂ حواس ہو، خواہ واسطۂ عقل، دونوں واسطوں سے ناممکن ہو، ایسی حالت میں ایک دانش مند شخص کے لیے بہترین صورت یہ ہے کہ نظری طور پر اشیا کے حسن و قبیح پر حکم لگانے سے سکوت مطلق اختیار کیا جائے، اور عملی زندگی میں افعال کے ترک و اختیار دونوں سے احتراز رکھا جائے، اس کا نتیجہ ہو گا کہ تسکین خاطر حاصل رہے گی، جو فلسفہ و مابعد الطبعیات کے مناقشات میں پڑ کر بالکل مفقود ہو جاتی ہے۔

پرہو کا ایک شاگرد ٹائمن ہوا ہے، اس نے فلاسفہ کے خلاف اپنے استاد کے دلائل پر اس جرح کا اور اضافہ کیا، کہ یہ لوگ اولیات کو بلا دلیل و بے ثبوت کیسے صحیح تسلیم کرتے ہیں، درآں حالیکہ ان کے اصول پر ہر شے کے تسلیم کرنے کے لیے کوئی منطقی دلیل ہونا چاہیے، لیکن اگر اولیات پر کوئی دلیل قائم کی گئی، تو وہ محتاج دلیل ٹھہر کر اور ان پر اولیات کی تعریف ہی صادق نہ آئی، غرض دونوں صورتوں میں متیقنین کے لیے کوئی مفر نہیں اعتراض ان کے مسلک پر ہر صورت میں وارد ہوتا ہے۔

یہی وہ مقام ہے جہاں سے متشککین اور سوفسطائیہ کے ڈانڈے الگ ہوتے ہیں، متیقنین (یا متکلمین) حقایق اشیا، کے بارے میں ایجابی دعویٰ کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ ہم فلاں فلاں مسائل کو عقل کی مدد سے قطعی طور پر ثابت کر سکتے ہیں، سوفسطائیہ اس کے مقابلہ میں اعتقاد و محکم کی اسی قوت کے ساتھ سلبی پہلو اختیار کرتے تھے اور کہتے تھے، کہ ہم فلاں فلاں مسائل کا بطلان قطعی طور پر کر سکتے ہیں، متشککین کا راستہ دونوں سے

الگ تھا، ان کا مسلک لاعلمی کا تھا اور وہ کہتے تھے کہ اثبات و نفی کے ان دونوں طریقوں میں ادعائے علم مشترک ہے، ان کا کہنا تھا کہ ہم حقائق اشیاء کے منکر یا ان کے بطلان کے مدعی بھی نہیں بلکہ صرف اتنا کہتے ہیں، کہ ہمیں ان کا علم نہیں، سوفسطائیہ علم عدم کے مدعی تھے اور متشککین عدم علم کے

ارسیلاس (۳۱۶ تا ۲۴۰ ق م) نے اکاڈمی کی بنیاد ڈالی، وہ اپنے تشکک میں نظری حیثیت سے پرہو سے بھی چند قدم آگے تھا، پرہو عدم علم کا قائل تھا، لیکن ارسیلاس نے ایک دقیق نقطہ یہ پیدا کیا کہ عدم علم کا دعویٰ گو دعویٰ سلبی ہو، لیکن ہے تو دعویٰ ہی اور دعویٰ کسی قسم کا اور کسی صورت میں بھی ہو تشکک مطلق کے منافی ہو اس بنا پر آرسیلاس یہ کہتا تھا کہ ہم حقائق اشیاء سے اس قدر لاعلم ہیں کہ خود اپنی لاعلمی تک کا علم نہیں رکھتے اور کچھ نہیں جانتے یہاں تک کہ اپنے نہ جاننے کو بھی نہیں جانتے۔

اس پر اعتراض یہ ہوتا تھا، کہ اس تشکک محض اور ارتیاب مطلق کے ساتھ دنیا میں کے گھنٹے گزر کرنا ممکن ہی؟ اس کے جواب میں یہ متشکک کہتا ہی کہ گو ہم نظری و اعتقادی حیثیت سے تشکک محض اور ہر طرح کے یقین فی ادعا سے محترز ہیں، لیکن عملی زندگی کے اصول، نظری زندگی سے کسی قدر مختلف ہیں، یقین کامل تو ہم عملی زندگی میں بھی کسی مسئلہ کا نہیں رکھتے، لیکن روزانہ ضروریات کے لیے ہم اتنا بداہتہً سمجھ سکتے ہیں، کہ کسی مسئلہ کا ایک پہلو بمقابلہ دوسرے کے راجح ہی، اور عمل کے لیے بس اسی قدر رجحان کافی ہے۔

اس کے تقریباً ایک صدی بعد کارنیڈس پیدا ہوا، جو اپنے اعتقاد و اعمال

میں قدمائے سوفسطائیہ سے غایت مشابہت رکھتا تھا، چنانچہ جب یہ روم گیا
ہے تو پہلے دن عدل کے محاسن پر اس خوبی سے تقریر کی کہ تمام جلسہ نعرہ ہائے
تحسین سے گونج اٹھا، لیکن دوسرے ہی دن اس نے اپنی تقریر کی تردید اس
زور و قوت کے ساتھ کی کہ حاضرین دنگ رہ گئے، کارنیڈس کا ایک خاص
کارنامہ یہ ہے، کہ اس نے اپنی پر زور نکتہ چینی سے حکمائے رواقیئین کے فلسفہ
کی بنیادیں متزلزل کر دیں، وہ کہتا ہے کہ رواقیئین اپنے خدا کو عالم کی
روح قرار دیتے ہیں، پس خدا جب روح ٹھہرا تو لازمی ہے کہ وہ روح
کے خواص بھی رکھتا ہو، اور روح کا ایک خاصہ قابلیت احساس ہے تو
گویا خدا مختلف احساسات سے متحس ہوتا ہے لیکن احساسات سے متاثر
ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ اس میں قبول تغیرات کی صلاحیت موجود ہے
اور جو شے متغیر ہوتی ہے، وہ حادث ہوتی ہے، پس رواقیئین کا خدا
حادث ٹھہرا، حالانکہ خدا کی تعریف ہی یہ ہے کہ وہ ازلی وابدی ہو، اس کے
علاوہ اگر خدا کا وجود ہے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ محدود ہوگا، یا
غیر محدود اگر محدود ہو تو بداہتہً اس پر خدا ہونے کی تعریف صادق نہیں
آتی، اور اگر غیر محدود ہو تو ضرور ہو کہ وہ ازلی، ابدی، ناقابل تغیر و ناقابل
حرکت ہو، یا دوسرے لفظوں میں، وہ زندۂ جاوید وجود نہ رکھتا ہو کہ یہ صورت
بھی شان کبریائی کے منافی ہو، اس کے علاوہ خدا یا تو نیک کردار ہوگا، شق
اول کے تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہو، کہ وہ کسی اعلیٰ و برتر اخلاقی قانون کا
پابند ہو، اور یہ پابندی صریحًا اس کی خدائی عظمت کی نفی ہے، لیکن اگر

شق دوم صحیح ہو تو کون ایسی ہستی کو خدا تسلیم کرے گا، جو نیک کرداری کے وصف سے معرا ہو؟ غرض اس طرح رواقیئین نے خدا کے متعلق جو جو تخیلات قائم کئے ہیں، وہ سب (کارینڈس کہتا ہو کہ) باہم متناقص اور ناقابل قبول ہیں،

رواقیئین کے یہاں ایک خاص مسئلہ یہ تھا، کہ جن محسوسات کی تردید کبھی ہمارے تجربہ میں نہیں ہوئی انھیں حقایق کے درجہ میں رکھنا چاہیے، لیکن کارینڈس دریافت کرتا ہے، کہ اس دعویٰ کے معنی کیا ہیں؟ کیا ہمارے پاس کوئی معیار ایسا ہو جس کی بنا پر ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ فلاں فلاں محسوسات کی تردید کبھی انسانی تجربے میں نہیں آئی ہو؟ کیا حالت خواب و سرسام میں جو صورتیں ہمیں نظر آتی ہیں ان کی بابت عین اس وقت ہمارا یہ یقین نہیں ہوتا کہ ان کی محسوسیت ناقابل تردید ہے؟ یا کیا اسی طرح ایک دیوانہ اپنے مجنونانہ محسوسات کو اسی قدر قطعی و یقینی نہیں خیال کرتا، جتنا ایک صحیح الحواس شخص اپنے محسوسات کو؟ پھر جن محسوسات کو ہم غلط قرار دیتے ہیں، اور جن کو صحیح، کیا ان کے درمیان کسی خاص نقطہ پر کوئی حد فاصل قرار دینا ممکن ہے؟ دراصل غلطی کے حدود صحت کے ساتھ اور صحت کے حدود غلطی کے ساتھ ایسے پیوست اور گھلے ملے ہیں کہ کسی خاص نقطہ پر ان دونوں کے درمیان خط تفریق کھینچ ہی نہیں سکتے، بس ایسی حالت میں کسی شے کو قطعی طور پر حقایق کے درجہ میں رکھنا بھی ممکن نہیں، لیکن اگر یقینیات کا علم، انسان کی دسترس سے باہر ہو، تو اس تشکک

نے کہا کہ اس کی کوئی وجہ نہیں کہ عملی زندگی میں احتمالات وظنیات سے فائدہ اٹھانے میں تامل کیا جائے، کارینڈس کہتا ہے کہ ظن و قیاس کے تین درجے قرار دینا چاہیئے. سب سے ابتدائی طبقہ میں وہ ادراکات داخل ہیں جو بجائے خود صحیح معلوم ہوتے ہیں، لیکن ہمارے دوسرے ادراکات کے مطابق نہیں، اس سے اونچا درجہ یا طبقہ اوسط، ان ادراکات کا ہے جن کی تائید ان کے متلازم ومتعاصر ادراکات سے ہوتی ہو، اس کے بعد آخری اور سب سے بلند مرتبہ اُن ادراکات کا ہے، جن کے ادراکات متلازم کی تائید بجائے خود دیگر ادراکات متلازم سے ہو چکی ہے، غرض اگرچہ انسان کے لیے اعتقادی ونظری حیثیت سے، حقایق اشیا، کا علم ممکن نہیں، لیکن زندگی کی عملی ضرورت کے لیے بلحاظ ظن وقیاس تمام اشیاء میں ایک فرق مراتب و مدارج بالکل کافی ہے۔

کارینڈس کے بعد تشکک کی قیادت انیڈمس کے ہاتھ میں آئی. اس نے تشکک کی تائید میں دلائل ذیل قائم کیے:۔

(۱) اشیا عالم کے خواص میں اختلاف جو چیزیں ایک شخص کو ایک خاص صورت میں نظر آتی ہیں، وہی دوسروں کو اس سے بالکل مختلف محسوس ہوتی ہیں۔

(۲) اشخاص کے حواس وعقول میں اختلاف جس کی بنا پر ایک ہی شے مختلف افراد پر مختلف اثرات ڈالتی ہے،

(۳) (الف) ایک ہی شخص کے مختلف حواس کے درمیان اختلاف،

جس کی بنا پر ایک ہی شے دیکھنے میں خوش نما معلوم ہوتی ہی۔ مگر چکھنے پر بالکل بدمزہ نکلتی ہی، اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک ہی فرد کے حس باصرہ اور حس ذائقہ کے درمیان تخالف ہی،

(ب) اس کے علاوہ ہم یہ پاتے ہیں، کہ ہر محسوس شے مختلف عناصر احساس سے مرکب ہوتی ہی، مثلاً ایک سیب ہمارے سامنے رکھا ہی، یہ چکنا ہی، گول ہی، سرخ و زرد ہی، خوشبودار ہی۔ شیریں ہی، وغیرہ، اب دو ہی صورتیں ممکن ہیں، یا تو یہ سیب ایک مفرد شے ہی، جو رنگ، شکل، وزن، ذائقہ، قسم وغیرہ کی کوئی خاصیت اپنے اندر نہیں رکھتا، بلکہ مختلف حواس ان خواص کو خود اپنے لیے پیدا کر لیتے ہیں۔ اور یا اس کے خواص غیر محدود ہیں، ان میں سے یہ چند خواص ہم کو اس لیے محسوس ہوئے ہوں کہ ہم اسی قدر حواس رکھتے ہیں اگر حواس کی تعداد زیادہ ہو، تو خواص اشیا بھی زیادہ تعداد میں معلوم ہونے لگیں، غرض محسوسیت اشیا دونوں شقوں میں حواس ہی کے تابع ہیں،

(۴) ادراک اشیار میں اشخاص کے اختلاف ماحول کے باعث تغیرات، جو شے بچپن میں ہمیں بھلی معلوم ہوتی تھی، جوانی میں اس سے نفرت ہو گئی جو غذائیں بھوک کے وقت نہایت پرلطف معلوم ہوتی ہیں حالت سیری میں کوئی لطف نہیں رکھتیں،

(۵) ادراک اشیا میں، اشیار کے اختلاف ماحول کے باعث تغیرات متحرک شے اگر بہت دور ہے، تو ساکن نظر آتی ہے، لیمپ کی روشنی آفتاب کے سامنے تقریباً غیر مرئی رہتی ہی، ہاتھی کو فاصلہ سے دیکھو، چھوٹا اور

حقیر سا جانور نظر آئے گا،

(۶) کوئی ادراک خالص نہیں ہوتا، ہر ایک میں اجزاے غیر کی آمیزش ہوتی ہے، مثلاً آواز، کہ اس کی تیزی یا دھیماپن، ہوا کی شدت و خفت پر مشروط ہے یا اجسام کا وزن کہ ہوا میں زیادہ ہوتا ہے، پانی میں کم وغیرہ

(۷) اختلاف کمیت سے بھی کیفیات میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، شراب کا استعمال اگر حدود کے اندر ہو تو مضر نہیں، بے اعتدالی کی حالت میں سم قاتل ہے، ریت کا ہر ہر ذرہ سخت ہوتا ہے، لیکن ریت کا تودہ نہایت نرم ہوتا ہے

(۸) ادراک صرف اشیاء کے تعلقات باہمی کا ہو سکتا ہے، نہ کہ ان کی ماہیت کا،

(۹) عادات ابتدائی تربیت، رسم ورواج وغیرہ کا اثر، ہم جس قوم میں پیدا ہوتے ہیں، اور جس سوسائٹی کے درمیان نشو ونما پاتے ہیں، اسی کے عقائد وخیالات مذاق ومزاج، اطوار وعادات، غیر شعوری طور پر خود بخود اخذ کر لیتے ہیں، ایک عیسائی ہندوؤں کے خیالات پر ہنستا ہے، ایک پارسی یہودیوں کے رسم ورواج کی تضحیک کرتا ہے، ایک یہودی کو عیسائیوں کے معتقدات وعبادات عجیب سے معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ ان سب کی بنیاد اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتی کہ ابتدائے زندگی سے تعلیم وتربیت ہی ایسی ملی ہے، آج جس قوم یا مذہب کی کوئی بات عجیب معلوم ہو رہی ہے، اگر شروع سے اس کی باتیں مانوس ہوتیں، تو یہی عادات راسخ ہو گئی ہوتیں اور ذرا بھی عجیب نہ رہتیں۔

مقدمات بالا سے اینیڈمس اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ہمارے تمام معلومات و مدرکات محض ایک اعتباری یا اضافی حیثیت رکھتے ہیں، اور ہم کسی شے کے متعلق بھی، یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ فی الحقیقت کیا ہے،

مستیقنین (یا متکلمین) کے سارے نظامات فلسفہ کا سنگ بنیاد مسئلہ تعلیل ہے، فلاسفہ پہلے اس کو ایک بدیہی حقیقت کی طرح فرض کر لیتے ہیں کہ دنیا کی تمام اشیاء باہم قانون علت و معلول سے وابستہ ہیں، اور انسان کو ان کا علم ہو سکتا ہے، پھر اس کے بعد اسی بنیاد پر نتائج و کلیات کی عظیم الشان عمارتیں قائم کرتے ہیں، اینیڈمس نے سرے سے اسی بنیاد کی بیخ کنی شروع کی، اور متعدد دلائل اس پر قائم کئے کہ قانون تعلیل کا تخیل ہی بے معنی ہے، ان دلائل کی نوعیت کا اندازہ دو ایک نمونوں سے ہوگا:۔

علت و معلول کے درمیان، زمانی حیثیت سے تین ہی رشتے ہونے ممکن ہیں، یا تو دونوں واقعات بالکل ہم زمان ہوں، یا علت موخر ہو اور معلول مقدم، اور یا علت مقدم ہو اور معلول موخر، ان میں سے شق دوم تو بداہتہ خارج از بحث ہے، جب علت کے بغیر اور اس کے وقوع کے قبل ہی معلول اپنا وجود قائم کر سکتا ہے، تو ظاہر ہے، اسے اس علت کا معلول اور نتیجہ کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے؟ رہی شق اول سو وہ اس لیے ناقابل قبول ہے کہ جب دونوں واقعات کا وقوع ٹھیک ایک ہی وقت میں ایک ہی ساتھ ہوا، تو یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ فلاں شے فلاں سے پیدا ہوئی ہے؟ اور دونوں

میں فلاں علت ہی، فلاں معلول، اب صرف شق سوم باقی رہ جاتی ہے
اب فرض کیا کہ دو واقعات الف اور ب ہمارے پیش نظر ہیں۔ ان
میں سے الف کو علت اور ب کو معلول قرار دیا جاتا ہی، اور یہ دعویٰ
کیا جاتا ہی، کہ الف کا وجود ب پر مقدم ہے، لیکن سوال یہ ہو کہ الف
جس وقت تک تنہا موجود ہو اور ب کا وجود نہیں اس وقت تو اسے
علت سے موسوم کر ہی نہیں سکتے (اس لیے کہ "علت" بلا "معلول" کے
ایک بے معنی لفظ ہی) لیکن جوں ہی ب وجود میں آ گیا، الف قطعاً بے کار
ہو گیا، اُس کی علیت معاً جاتی رہی، اور اسے علت اب بھی نہیں قرار دے
سکتے! گویا ایسا کوئی وقت ہی نہیں آتا، جب الف کو علت اور ب کو
معلول قرار دیا جا سکے؟ پس علت و معلول کا وجود فلاسفہ ہی کے اصول
منطق کی رو سے، تینوں مفروضہ صورتوں میں ناقابل تسلیم ہی۔ اور ان تین
کے سوا کوئی اور چوتھی شق تصور کی نہیں جا سکتی۔

اس کے علاوہ علت اگر تام ہے، تو اس سے معلول خود بخود پیدا ہو
جانا چاہیے، کسی اور شے کی اعانت کی حاجت باقی رہنی ہی نہ چاہیے حالانکہ
فلاسفہ والٰہیئین کا اس پر اجماع ہی کہ علت کے موثر ہونے کے لیے جس شے
پر وہ عمل کر رہی ہی، اس میں بھی قوت منفعلہ کا ہونا ضروری ہی۔

پھر یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آیا علت کے لیے صرف ایک ہی خاصہ
ہوتا ہی، یا وہ متعدد خصوصیات رکھتی ہی؟ اگر شق اول صحیح ہو تو اس کی
کیا وجہ ہو کہ اس سے ہر حال میں، اور ہر موقع پر بعینہ یکساں نتائج کیوں نہیں ظاہر

ہوتے؟ مثلاً آفتاب کی اگر ایک ہی خصوصیت گرمی تسلیم کی جائے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے نتائج کے ظہور میں ہر جگہ اور ہر وقت یکسانی و یک رنگی نہیں پائی جاتی، کبھی آفتاب چیزوں کو جلادیتا ہے، کبھی اس سے صرف گرمی کا احساس ہوتا ہے، اور کبھی یہ بھی نہیں ہوتا، بلکہ صرف اس کی روشنی ہمیں محسوس ہوتی ہے وغیرہ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آفتاب کے متعدد خصوصیات ہیں، لیکن اگر یہ تسلیم کرلیا جائے تو چاہیئے یہ تھا کہ ان خصوصیات متعددہ کا ظہور ایک ساتھ ایک ہی وقت میں ہو، یعنی چاہیئے یہ تھا، کہ آفتاب جلانے، گرمی پہنچانے، روشنی پھیلانے کے کام ساتھ ہی ساتھ کرے، یہ نہ ہو کہ کبھی اس کی ایک قوت کا ظہور ہو اور دوسری کا نہ ہو۔

اس سے بھی قطع نظر کرکے، عملی زندگی میں صدہا صورتیں ایسی پیش آتی ہیں۔ جہاں یہ فیصلہ کرنا دشوار ہوجاتا ہے، کہ دو چیزوں میں علت کون ہے اور معلول کون، مثال کے لیے انجن اور انجن ڈرائیور کو لیجیے، ایک طرف یہ سب کو مسلّم ہے کہ انجن کی حرکت کا باعث ڈرائیور ہے، اور اگر ڈرائیور اپنی قوت کو روک دے، تو انجن میں مطلق حرکت نہیں رہ سکتی، لیکن دوسری طرف یہ بھی صریح مشاہدہ ہے کہ خود ڈرائیور کے جسم کو جو حرکت ہو رہی ہے، اس کا باعث محض انجن ہے، اور اگر انجن کی رفتار بند ہو جائے، تو ڈرائیور کا جسم بھی ساکن ہو جائے گا، ایسی حالت میں یہ فیصلہ کیونکر کیا جائے کہ ان دونوں میں فلاں علت ہے اور فلاں معلول۔

یہ چند مثالیں کافی ہوگئی ہوں گی، اسی طرح کے بیسیوں دلائل، اور جن کی

بنیاد پرانیڈمس نے تعلیل کے مسلّم و متعارف قانون کا بطلان کیا ہے ،

اس سے تقریباً ایک صدی بعد اگر بیا پیدا ہوا ، اس نے اپنے مشہور پیش رو کے دلائل کے قریب ہی ترتیب ذیل کے اصول خمسہ پر اپنے تشکک کی بنیاد رکھی :-

(۱) اختلاف مفاہیم ، یعنی الفاظ جو روزمرہ ہم استعمال کرتے ہیں ، ان سے ایک شخص کے ذہن میں جو مفہوم پیدا ہوتا ہی ، دوسرے کے ذہن میں بعینہ وہی مفہوم نہیں پیدا ہوتا ، اس بنا پر حقایق کی تعلیم ، تلقین و تبلیغ کا خیال ہی بے سود ہے ،

(۲) سلسلۂ علل کا نامتناہی ہونا ، کسی شے کی اصل ماہیت اسی وقت دریافت ہو سکتی ہے ، جب ہم اس کی آخری علت دریافت کریں ، اور ایسا ہونا بداہتہً ناممکن ہی ، ہم جس شے کو کسی واقعہ کی علت کہتے ہیں ، وہ خود کسی دوسرے واقعہ کی معلول ہوتی ہے ، اور یہ سلسلہ الی غیر النہایتہ بڑھتا اور پھیلتا چلا جاتا ہے ،

(۳) عقول و ادراکات بشری کا اضافی ہونا ہم اشیاء کو صرف ان کے باہمی تعلقات اور مظاہر کے ذریعہ سے جان سکتے ہیں ، ان کی ماہیت اصلی کی دریافت کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں ،

(۴) مقدمات کا نتائج پر مشروط ہونا ، جن مقدمات کو ہم مسلّم رکھ کر کسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں ، غور کرکے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ خود اس نتیجہ کی صحت پر مبنی و مشروط ہوتے ہیں ، مثلاً انسان کے صاحب عقل ہونے کے ثبوت

میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ صاحب نطق ہے، حالانکہ نطق خود عقل و فہم کا نتیجہ ہے نہ کہ عقل و فہم کی علت

(۵) اولیات کا بے دلیل ہونا جن چند قضایائے اولیہ کی بنیاد پر ہم اپنے سارے فلسفے کی عمارت کا نظام کھڑا کرتے ہیں، وہ خود محتاج ثبوت ہوتے ہیں، اور خود اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ انھیں بلا دلیل تسلیم کر لیا جائے، ہر جزء کا کل سے چھوٹا ہونا، اجتماع نقیضین کا محال ہونا، وغیرہ اس قسم کے علوم متعارفہ، بجائے خود دعوی ہیں، ویسے ہی محتاج دلیل جیسے وہ مسائل جو ان پر مبنی و متفرع ہیں۔

متکلمین قدیم کا آخری سردار سکیٹس امپریکس ہوا ہے، یہ بذات خود کچھ ایسا مجتہد الفکر نہ تھا، البتہ قدما جو کچھ سرمایہ چھوڑ گئے تھے اسے اس نے بڑے آب و تاب کے ساتھ ایک جدید شکل میں دنیا کے سامنے پیش کر دیا، اس کے فلسفہ کا خلاصہ مختصر الفاظ میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

حقائق اشیاء کا علم ہونے کے لیے یہ ضرور ہے کہ پہلے حقیقت شناسی کا کوئی معیار مقرر کر لیا جائے، لیکن خود اس معیار کی صحت کا کیا معیار ہوگا؟ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ نفس یہی مسئلہ کیونکر طے شدہ سمجھ لیا گیا ہے کہ انسان کے لیے ادراک حقیقت ممکن ہے؟ آخر اس کا فیصلہ کس نے کیا ہے؟ کسی ایک شخص نے یا دنیا کے تمام اشخاص نے؟ اگر ایک شخص نے تو وہ کون تھا؟ اور اسی پر قرعۂ انتخاب کیوں پڑا؟ اگر ساری دنیا نے، تو تمام افراد کی رائے کس طرح لی جا سکی؟ پھر اگر بطور فرض مان بھی لیا جائے، کہ انسان کے لیے

ادراک حقیقت ممکن ہے، تو سوال یہ ہو کہ اس کے کن قویٰ کے ذریعہ سے؟ کیا حواس تو ہر شخص کے دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، بلکہ خود ایک ہی فرد کے حواس عمر و زمانہ کے ساتھ متغیر ہوتے رہتے ہیں، اور اس کے علاوہ حواس سے جو علم ہو سکتا ہے، وہ محسوسات کا ہوگا، درانحالیکہ ماہیت اشیاء ان سے جدا گانہ ایک چیز ہی، پھر کیا عقل کی وساطت سے؟ لیکن عقل تو ایک باطنی وغیر مادی قوت ہے، یہ عالم خارجی و مادی پر کیونکر حاوی ہو سکتی ہے، ان سوالات سے ادراک ماہیت اشیاء کا دعویٰ ہر طرح مشکوک و مجروح ہو جاتا ہے۔

رواقیئین کے یہاں ایک خاص مسئلہ یہ تھا کہ مظاہر طبعی کا وجود بجائے خود اس امر کی ایک زبردست دلیل ہے کہ ان کے عقب میں اشیاء کی حقیقت پنہاں ہی، وہ کہتے تھے، کہ علامات دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک وہ علامات جو دوسرے مظاہر طبعی کے ساتھ وابستہ ہیں، اور اپنی موجودگی سے صرف ان کی یاد دلاتے ہیں، مثلاً آگ کی علامت دھواں یا بادل کی علامت برق وغیرہ دوسرے قسم کے علامات اس کے مقابل ایسے بھی ہوتے ہیں، جو کسی گزشتہ تجربے کی یاد دہانی نہیں کرتے، بلکہ کسی جدید وجود کی طرف اشارہ کرتے ہیں مثلاً عام مظاہر طبعی، کہ خود ان کی تکوین اس امر کی دلیل ہو کہ ان کے عقب میں حقائق اشیاء پوشیدہ ہیں، یہ رواقیہ کا عقیدہ تھا، اس پر سکپٹس جرح کرتا ہے، کہ کیا درحقیقت اس آخر الذکر نوعیت کے علامات کا وجود ہی بھی؟ رواقیئین کہتے ہیں کہ یہ علامات ظاہری، حقائق اصلی کے وجود پر دلالت کرتے ہیں، لیکن تا وقتیکہ ہم کسی شے سے فی نفسہ واقف نہ ہولیں، کیونکر بتا سکتی

ہیں کہ فلاں شے اس کی علامت ہے؟ دلیل کی شناخت تو خود ہی مدلول سے واقفیت کی متلزم ہے، اور تصویر کی صحت کا دعویٰ جب ہی کیا جا سکتا ہے جب صورت سے واقفیت ہوئے، پس جب علامات میں یہ صلاحیت ہی نہیں، کہ وجود اشیاء کی دلیل بن سکیں، تو علامات یا مظاہر طبعی کی بنا پر حقایق اشیاء کے وجود کا نتیجہ نکالنا کس طرح درست ہو گا۔

منطقیین، تعریف پر بہت زور دیتے ہیں، سکیٹس کہتا ہے کہ یہ مشغلہ ہی بے معنی ہے، جس شے کی تعریف مقصود ہے، وہ دو حال سے خالی نہیں، یا وہ ہمیں معلوم ہے، اور یا نامعلوم، اگر معلوم ہے، تو اس کی تعریف کا بے سود ہونا ظاہر ہے۔ باقی اگر نامعلوم ہے تو بھی تعریف ہمارے لیے کس حیثیت سے سودمند ہو سکتی ہے؟ اندھے کے سامنے روشنی، بہرے کے سامنے آواز، گونگے کے سامنے گویائی کی تعریف کتنے ہی جامع و مانع پیش کی جائیں کیا ان کے علم میں ان سے ذرہ برابر بھی اضافہ ہو گا؟

سکٹس کی زندگی کے ساتھ ہی یونانی تفلسف کا بھی خاتمہ ہو گیا، فلسفہ اور تفلسف دونوں کا آفتاب اپنے نصف النہار پر پہنچ کر ڈھلنے لگا، یونان و روم دونوں سے حریت فکری کی روح سلب ہو گئی، اجتہاد عقلی کی قوت باقی نہ رہی اور عالم علوم میں جمود و سکون عام ہو گیا، نتیجہ یہ ہوا کہ اب جو لوگ حکماء و فلاسفہ کے لقب سے مشہور تھے، وہ بھی سراسر تقلید و جمود کی بندش میں گرفتار اور طرح طرح کی وہم پرستیوں میں مبتلا تھے، متشککین اب بھی سرے سے معدوم نہیں ہوئے، ان کی ایک اچھی خاصی تعداد برابر پیدا ہوتی رہی، لیکن اب وہ جب تک

کہتے تھے وہ صرف قدماء کی صدائے بازگشت ہوتی تھی، اگریپا، مانٹین، چیران، سانخیز، لی وامیر، گلینول، برتھائم، ہویٹ وغیرہ ایسے متعدد اشخاص بے شبہ ہر زمانے میں پیدا ہوتے رہے، جن کے سوانح وعقائد کی تفصیل سے تاریخ تشکک کے صفحات بآسانی پر کیے جا سکتے ہیں، لیکن فلسفیانہ نکتہ سنجی و اجتہاد فکری کے لحاظ سے ان لوگوں نے نہ کوئی قابل ذکر تصنیف چھوڑی، اور نہ ان کے معتقدات کا فلسفہ کی تاریخ پر کوئی قابل لحاظ اثر پڑا، اوہام پرستی نام ہے افراط عقیدت کا، وہ جب دماغ میں جاگزیں ہونے لگتی ہے، تو تنقید و تشکک جو نام ہے تفریط عقیدت کا اس کے لیے بیشتر ہی سے جگہ خالی کر دیتی ہے، تیسری صدی عیسوی سے لے کر سولھویں، سترھویں صدی تک یورپ عقلی حیثیت سے برابر توہم پرستیوں کا مرکز بنا رہا، اور اس طویل مدت میں فلسفۂ تشکک محض ایک قالب بے روح ہو کر رہا۔

اٹھارہویں صدی میں ڈیوڈ ہیوم نے اس قالب مردہ میں از سر نو روح پھونکی، جس طرح یونان میں پرہو اس وقت عالم وجود میں آیا تھا جب سارا ملک افلاطون و ارسطو، دیوجانس و اقلیدس، زینو و ایپکورس کے نظریات متناقص کا تماشا گاہ بنا ہوا تھا، اسی طرح یورپ میں ہیوم کا تشکک اسی وقت چمکا، جب فلسفہ و مابعد الطبیعیات کی ساری فضا پر بیکن و ڈیکارٹ، ہابس و لاک، لائبنٹز و اسپینوزا کے نظریات کی گھٹائیں چھا چکی تھیں، قدماء متشککین کی طرح ہیوم کی تصانیف آج ناپید نہیں، اور نہ اسے اپنے خیالات کی شرح کے لیے اغیار کی ترجمانی کی حاجت ہے۔ اس لیے اس کے نظریات

کی تلخیص، کسی قدر تفصیل کے ساتھ درج کی جاتی ہے۔

ذہن انسانی جن معلومات کے مجموعے سے عبارت ہے، وہ نوعی حیثیت سے دو عنوانات کے ماتحت رکھے جاسکتے ہیں، ایک محسوسات یعنی ہمارے وہ بسیط کیفیات ذہنی، جو ہمارے حواس ظاہری و جذبات کے براہ راست معلول یا محکوم ہوں مثلاً سننا، دیکھنا، سونگھنا، چلنا، پھرنا، محبت کرنا وغیرہ دوسرے تصورات، یعنی وہ کیفیات ذہنی جو بسیط حالت میں نہیں ہوتے بلکہ محسوسات سے مرکب و ماخوذ ہوتے ہیں، دماغ کی قوت متصورہ بظاہر غیر محدود معلوم ہوتی ہے، اور بیک نظر یہ خیال ہوتا ہے کہ انسان جو کچھ چاہے تصور کرسکتا ہے۔ لیکن دراصل تصورات محسوسات سے مقید و محدود ہوتے ہیں، اور بڑے سے بڑے صاحب فکر و تصور انسان کے بس میں بھی اس سے زاید کچھ نہیں کہ اپنے محسوسات ہی میں رد و بدل، حذف و اضافہ، ترمیم و تنسیخ کرکے کوئی تصور قائم کرلے، جو بظاہر پہلے سے نامعلوم ہوگا۔ لیکن حقیقۃً سرے سے کوئی نیا تصور خلق کرنا ذہن انسانی کی دسترس سے بالکل باہر ہے، چنانچہ وہ تصورات جو محسوسات سے نہایت بعید اور بالکل غیر متعلق معلوم ہوتے ہیں، غور کیا جائے، تو وہ بھی محسوسات ہی سے ماخوذ ہوں گے، مثلاً خدا کا تصور جو ہم نے قائم کیا ہے تحلیل کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس میں ہم اپنی ہی ذات کا عکس، علم، حکمت، رحمت، قدرت وغیرہ کمالات کا غیر محدود اضافہ کرکے دیکھتے ہیں، اسی لیے ہر شخص کا خیالی خدا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، اس سے بھی بڑھ کر ثبوت یہ ہے کہ جن چیزوں کے متعلق ہمارے دماغ

میں محسوسات نہیں ہوتے، ان کے بارے میں ہم کوئی تصور بھی قائم نہیں کر سکتے مثلاً اندھے کے ذہن میں روشنی کے متعلق اور بہرے کے ذہن میں آواز کے متعلق کوئی بھی تصور نہیں پیدا ہوتے۔

ان تصورات کی صرف یہی خصوصیت نہیں ہوتی، کہ محسوسات سے ماخوذ ہوتے ہیں، بلکہ اپنی تکوین میں ایک خاص ترتیب کے بھی پابند ہوتے ہیں، یعنی ہر تصور ایک سلسلہ کی مختلف کڑیوں کی طرح کسی دوسرے تصور سے وابستہ و منسلک ہوتا ہے، یہ ترتیب و وابستگی ذیل کے قوانین ثلثہ کی تابع ہوتی ہے [۱]

(الف) قانون مماثلت، ہر تصور اپنے مماثل تصور سے وابستہ ہوتا ہے۔

(ب) قانون مقارنت، جو تصورات، زمانی یا مکانی حیثیت سے، ایک دوسرے کے مقارن و متصل ہوتے ہیں ان میں باہم وابستگی پیدا ہو جاتی ہے،

(ج) قانون تعلیل،

سوال یہ ہے کہ کیا ان قوانین، خصوصاً قانون تعلیل، کا علم ہمیں بلا حواس ظاہری کی وساطت کے، محض جبلۃً ہو جاتا ہے، یا مثل دوسرے تصورات کے یہ تصور بھی محسوسات ہی سے ماخوذ ہوتا ہے؟ فلاسفہ عموماً شق اول اختیار کرتے ہیں، لیکن کیا یہ صحیح ہے؟ کیا ایسا ہونا کسی حالت میں بھی ممکن ہے؟ ہم ایک گیند پر جب چوگان کی ضرب لگاتے ہیں تو وہ تیزی کے ساتھ حرکت کرنے لگتا ہے لیکن یہ علم ہم کو حسی تجربہ ہی کی مدد سے حاصل ہوا، نہ ہم اس کا تجربہ حواس کی وساطت

---

[۱] اس مسئلہ کی مزید توضیح راقم ہذا کے رسالہ فلسفہ جذبات (طبع ثالث ۱۹۳۱ء) کے باب میں ملے گی۔

سے کرتے ہیں نہ کبھی اس نتیجہ پر پہنچ سکتے کہ چوگان کی ضرب، گیند کی حرکت کی علت ہے، خواہ محض چوگان اور گیند کی ساختوں پر غور کرتے کرتے اپنی ساری عمریں گزار دیتے، اس سے ظاہر ہو کہ قانون تعلیل کا تصور بھی دوسرے تصورات کی طرح محض محسوسات ہی کی وساطت سے پیدا ہوتا ہے، اور اگر ہم بالفرض کائنات کی کسی شے کا کبھی تجربہ نہ کریں، تو علت و معلول کا تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہی نہ ہو۔

اس کے بعد دوسرا اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ نسبت تعلیل کا تصور کن محسوسات سے ماخوذ ہو؟ اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات یہ ہو کہ جس شے کو ہم قوت، باعث علت یا سبب کہتے ہیں، وہ بذات خود حواس ظاہر سے محسوس کرنے کی چیز مطلق نہیں جو کچھ ہم اپنے حواس سے دیکھتے ہیں وہ اس قدر اور صرف اس قدر ہو کہ فلاں شے فلاں کے بعد ہی وقوع میں آئی، لیکن اس کا جواب کہ کون شے اس کے وقوع کا باعث ہوئی، ہمارے حواس سے ہمیشہ مجہول ہی رہنے والا ہے، بے شبہ ہم اپنی تمام زندگی میں پاتے ہیں، کہ برف کے ساتھ سردی اور آگ کے ساتھ گرمی ہمیشہ پائی جاتی ہو، لیکن اس مسئلہ کا حل ان دونوں چیزوں میں یہ لزوم کیوں ہو، ہمارے تجربہ حسی و تجربہ عقلی دونوں کی دسترس سے باہر ہے، لیکن یہ پہلے طے ہو چکا ہو، کہ کوئی تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہی نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ وہ حواس ظاہری یا باطنی سے ماخوذ نہ ہوئیں تو کیا ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ تعلیل کا یہ تصور، جو ہر دو متفوق منہ میں سے کسی کے ماتحت نہیں آتا سرے سے ہمارے ذہن میں پیدا ہی نہیں ہوتا؟

مگر اس کے وجود سے انکار کرنا مطالعہ باطن اور اپنے شعور کے ایک بدیہی فتوی کی تردید کرنا ہے،

غرض یہ ایک نہایت ہی غامض و پیچیدہ سوال ہی، اور دقتوں سے نکلنے کا کوئی راستہ بظاہر نظر نہیں آتا، لیکن درحقیقت اس قدر مایوسی کی کوئی وجہ نہیں، اس کے حل کا ایک طریقہ ابھی باقی ہی، وہ یہ ہو کہ قانون تعود سے مدد لی جائے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہی، کہ ہم جب کسی واقعہ کے معلول کے وقوع کے متوقع رہتے ہیں، سو اس توقع کی بنیاد ہمیشہ صرف عادت پر ہوتی ہی، فرض کیا کہ اس وقت ہمارے سامنے ایک نیا واقعہ پیش کیا گیا ہو تو مجرد اس پر نظر کرتے رہنے سے بڑے سے بڑا حکیم یا بڑے سے بڑا ذہین شخص بھی یہ نہیں بتا سکتا کہ اس کے کیا کیا معلول ہوں گے، تاوقتیکہ عملاً اسے اس کے کسی معلول کے وقوع کا تجربہ نہ ہو چکا ہو، اب اگر وہ واقعہ بار بار ہمارے سامنے پیش آتا رہی اور اس کے متعاقب و متوالی کوئی دوسرا متعین واقعہ بھی ہمیشہ ظاہر ہوتا رہی تو کچھ عرصہ کے بعد ہمارے ذہن کو یقین کامل ہو جاتا ہی، کہ اول الذکر کے وقوع کے بعد آخر الذکر بھی قطعاً واقع ہو گا، آگ یا برف جب شروع شروع بچے کے سامنے پیش کی جاتی ہی، تو وہ بالکل قیاس نہیں کر سکتا کہ ان کے چھونے سے گرمی یا سردی محسوس ہو گی، مگر اسی بچہ کو جب اس کا متعدد بار تجربہ ہو لیتا ہی، کہ آگ کے چھونے کے بعد ہی گرمی اور برف کے چھونے کے بعد ہی سردی محسوس ہوتی ہے، تو اس کا ذہن اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہی، کہ آگ اور برف گرمی اور سردی کی علت ہیں یا بالفاظ

دیگر جب اول الذکر اشیاء کا وجود ہوگا، تو ان کے متعاقب آخر الذکر کیفیات بھی لازمی طور پر پیدا ہوں گے، اور انھیں کو وہ ان علل کے معلولات سے موسوم کرنے لگتا ہے، پس تصور علیت کا اصلی ماخذ، حواس ظاہری یا باطنی کا کوئی تجربہ نہیں، بلکہ صرف وہ عادت ہی، جو توالی اشیاء کے متعدد و پیہم تجربات کے بعد ذہن میں راسخ ہو جاتی ہے۔

یہاں تک جو کچھ گفتگو ہوئی اس کے ماحصل کو مقدمات ذیل کی شکل میں رکھ سکتے ہیں

(۱) ہر تصور کے لیے لازمی ہے، کہ اس کا ماخذ حواس ظاہری یا باطنی کا کوئی تجربہ ہو، اور تجربہ حسی کے بغیر کوئی تصور پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔

(۲) اجسام و اذہان کے سارے دائرے میں کسی ایک تجربہ کی بھی مثال نہیں ملتی، جس سے نسبت تعلیل کا تصور پیدا ہوتا ہو۔

(۳) توالی اشیاء کے متعدد و پیہم تجربات کے بعد ذہن ایک واقعہ کے بعد دوسرے کے وقوع کا خود بخود متوقع رہنے لگتا ہے۔

(۴) اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ علت و معلول بننے کی خصوصیت کسی شئے میں فی نفسہ موجود نہیں، بلکہ یہ محض ہماری ذہنی عادت کا اثر ہی جو مختلف اشیاء میں رشتہ تعلیل کے تصور پر ہمیں مجبور کرتا ہے۔

تصور تعلیل کی یہ تحلیل ہیوم کے نظام تشکک کا سنگ بنیاد ہی، جب یہ ثابت ہو گیا کہ علت و معلول کا لزوم، اشیاء کے اقتضاء طبعی کا نہیں، بلکہ محض ہماری عادت ذہنی کا نتیجہ ہی، تو ظاہر ہی کہ ہم کائنات کی جن

دو چیزوں کو بھی علت و معلول قرار دیتے ہیں، وہ حقیقت نفس الامری کی بنا پر نہیں بلکہ محض اپنے تعود ذہنی کی بنا پر قرار دیتے ہیں، اور اس کے تسلیم کر لینے کے بعد مستقبین کے سارے نظام فلسفہ کی بنیادیں متزلزل ہو جاتی ہیں۔

سوم گو معتقدات میں پرہو کی طرح متشکک محض تھا، لیکن اعمال میں بخلاف پرہو کے تشکک مطلق کا قائل نہ تھا، نظری حیثیت سے اس کی تعلیم یہ تھی، کہ انسان کے پاس حقیقت شناسی کا کوئی معیار نہیں، اور اس لیے ہر مسئلہ کے نفی و اثبات دونوں پر مساوی قوت کے ساتھ دلائل قائم کیے جا سکتے ہیں، لیکن عملی حیثیت سے وہ خوب سمجھتا تھا کہ اس کی یہ تعلیم فطرت بشری کے کس قدر مخالف واقع ہوئی ہے اور اس کی مطابقت میں عمل در آمد کرنا کس درجہ دشوار بلکہ محال ہے، اس بنا پر وہ اس کا قائل ہوا ہے کہ اعتقاد و عمل کے درمیان مطابقت نہ صرف غیر ضروری ہے، بلکہ فطرت بشری کی جو ترکیب واقع ہوئی ہے۔ اس کے لحاظ سے یہ غیر ممکن ہے کہ انسان تشکک و ارتیاب کے عقائد کے ماتحت دنیا میں ایک ساعت بھی گزار سکے، اس مفہوم کو اس نے اپنی تصانیف میں بار بار جس طرح ظاہر کیا ہے، اس کا نمونہ دکھانے کے لیے یہاں چند اقتباسات درج کیے جاتے ہیں، ایک جگہ اپنے عقیدۂ تشکک کو تفصیل سے بیان کر کے خاتمہ پر لکھتا ہے:۔

"اگر اس موقع پر مجھ سے دریافت کیا جائے، کہ آیا میں دل سے اس استدلال کی صحت کو تسلیم کرتا ہوں، جس کے ثبوت میں اس قدر زور دے

رہا ہوں اور آیا میں درحقیقت ان تشکیکیوں میں سے ہوں جو اس امر کے قائل ہیں کہ دنیا میں ہر شے مشتبہ ہے، اور ہماری عقل کسی معاملہ میں حق و باطل کو کسی حد تک بھی دریافت نہیں کر سکتی، تو میرا جواب یہ ہے کہ یہ سوال سرے سے بے معنی ہے، اور یہ کہ نہ میں، اور نہ کسی دوسرے شخص نے کبھی بھی اس عقیدہ کو عرصہ تک دل سے یقین کیا ہے، فطرت نے ایک قطعی و ناقابل تردید قوت کے ساتھ ہمارے لیے رائے قائم کرنا ویسا ہی لازمی قرار دے دیا ہے، جیسا کہ سانس لینا یا اشیاء خارجی کو محسوس کرنا، اور جس طرح ہم حالت بیداری میں اس پر مجبور ہیں، کہ دماغ سے کام لیتے ہیں، اور آفتاب کی روشنی میں اپنی آنکھوں کے گرد و پیش کی اشیاء کو دیکھیں، بالکل اسی طرح ہمیں اس سے بھی چارہ نہیں کہ ہم مختلف واقعات کو اپنے گزشتہ محسوسات سے ان کے عادی تعلقات کے متناسب مدارج یقین میں رکھیں، پس جو شخص تشکک مطلق کی تردید کرتا ہے، وہ ہوا سے لڑتا ہے، اور اپنے دلائل و براہین کے ذریعہ سے ایک ایسی قوت تسلیم کراتا ہے، جو خود فطرت نے پیشتر ہی سے ہمارے نفس میں ودیعت کر رکھی ہے، اور جس سے ہم گریز کر ہی نہیں سکتے۔

کچھ دور آگے چل کر کہتا ہے:۔

"پس اسی طرح متشکک باوجود اس علم کے کہ وہ اپنے عقائد کو دلائل سے نہیں ثابت کر سکتا، پھر بھی یقین و استدلال سے کام لئے ہی جاتا ہے، اور اسی طرح وہ مادہ کے وجود کو ناگزیرانہ تسلیم کرتا ہے،

گو وہ اس کے ثبوت میں اپنے فلسفہ سے کوئی دلیل نہیں لاسکتا ہے،
فطرت نے یہ شے ہمارے پسند و انتخاب کے بس میں رکھی ہی نہیں ہے
بلکہ یہ معاملہ اس درجہ اہم تھا کہ اس نے اسے ہمارے مشتبہ دلائل
نظریات کے اعتماد پر مطلق نہیں چھوڑا ہے، ہم اس پر تو بلاشبہ غور
کرسکتے ہیں، کہ وجود مادہ پر ہم کن اسباب کی بنا پر یقین رکھتے ہیں؟
لیکن یہ دریافت کرنا کہ مادہ کا وجود ہے یا نہیں؟ سراسر عبث ہے،
کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس کی صحت ہمیں تمام استدلالات میں لامحالہ
فرض کرنا ہوتی ہے"

ایک اور موقع پر تشکک کو مرض اور عدم التفات کو اس کا علاج
قرار دے کر فطرت بشری کی کمزوریوں کا خاکہ ان الفاظ میں کھینچتا ہے:-

"عقل و حواس سے متعلق یہ تشکک وارتیاب ایک مرض ہے جس سے
شفائے کامل کبھی حاصل نہیں ہوسکتی اور جو ہر لحظہ ہم پر طاری ہوتا رہے گا
خواہ ہم اُسے کتنا ہی دور رکھیں، اور بعض اوقات بظاہر اس کے پنجے
سے بالکل آزاد معلوم ہوتے ہیں، حواس و عقل کی صحت کو کسی دلیل سے
ثابت کرنا ناممکن ہے، اور جوں جوں ہم اس کی زیادہ سعی کرتے ہیں اتنا
ہی زیادہ مورد اعتراض بناتے ہیں، یہ تشکک وارتیاب چونکہ ان مسائل
پر غور و خوض ہی کا نتیجہ ہے۔ اس لیے جتنا زیادہ ہم ان کی تردید یا تائید میں
غور کرتے جاتے ہیں، اسی قدر اس میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اس مرض کا
واحد علاج ان مسائل کی طرف سے بے توجہی و بے التفاتی ہے، مجھے

اس علاج پر پورا اعتماد ہو، اور اس بنا پر میں اسے بطور علم متعارفہ کے تسلیم کئے لیتا ہوں کہ اس وقت ناظرین کی خواہ کچھ ہی رائے ہو، مگر ایک گھنٹہ کے بعد انھیں قطعاً یہ یقین حاصل ہو جائے گا کہ عالم خارجی و باطنی دونوں کا وجود ہے۔"

تصریحات بالا سے ناظرین کو معلوم ہو گیا ہوگا، کہ ہیومؔ[1] کس حد تک قدماء کا مقلد تھا، اور کس حد تک ان کا مخالف، وہ یہاں تک قدمائے متشککین کا بالکل ہمزبان تھا، کہ عقل انسانی کے پاس حقیقت شناسی کا کوئی معیار نہیں، لیکن قدمائے یونان اس سے جو نتیجہ دنیا سے بے تعلقی اور عملی بے حسی کا نکالتے تھے، ہیوم اس سے متفق نہ تھا، وہ کہتا تھا، کہ گو ہماری عقل کو حقایق اشیاء کا ادراک نہیں ہو سکتا، لیکن اضافیات کا تو کامل علم ہو جاتا ہے۔ پس ہمیں اس پر قانع ہو کر اپنی پوری توجہ اسی پر صرف کرنا چاہیے، قانون تعلیل کی بنیاد بے شبہہ صرف ہماری ایک عادت ذہنی پر ہے، اشیاء کے اقتضائے طبعی پر نہیں، لیکن اس سے اس قانون کے وجود پر کوئی اثر نہیں پڑتا،

---

[1] ہیوم کی سوانح عمری سے اس واقعہ کا ذکر خالی از دلچسپی نہ ہوگا، کہ اپنی والدہ کے انتقال کے بعد جب اس نے حد سے زیادہ رنج کیا، اور اس کے دوست مسٹر بوائل نے اس پر ایک گونہ اظہار حیرت کیا تو ہیوم نے اس کے جواب میں اس کو لکھا کہ گو میں اپنے نظریات کو علمی و فلسفی دنیا کی دلچسپی کے لیے پیش کرتا ہوں، لیکن میں دیگر معاملات میں عام افراد سے چنداں مختلف خیالات و جذبات نہیں رکھتا،

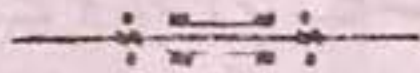
وہ جوں کا توں قائم ہے، اور ہم مجبور ہیں، کہ عملی زندگی میں اس کی اہمیت کو بدستور ملحوظ رکھیں۔

ہیوم کے بعد جرمنی میں کینٹ نے فلسفہ تشکک کی جگہ فلسفۂ اعتقادیت کا صور جس بلند آہنگی سے پھونکا، اور گذشتہ صدی میں انگلستان میں اسپنسر اور ہکسلی نے "لاادریت"[1] کی جس سرگرمی سے منادی کی، اس کی تفصیل ایک مستقل علحدہ مضمون کی محتاج ہے۔

---

[1] لاادریت AGNOSTICISM

باب (۸)

حس

(۱) میں کمرہ میں بیٹھا ہوا رسالۂ ہذا کی تحریر میں انہماک کے ساتھ مشغول ہوں، کہ دفعتہً ایک دوست معطر لباس پہنے آہستہ آہستہ کمرہ میں داخل ہوتے ہیں، صرف خوشبو محسوس ہوتی ہے، لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس شے کی ہے، اور کہاں سے آرہی ہے، یہ مجرد خوشبو کا احساس، حس کی ایک مثال ہے۔

(۲) آپ کمرے کے دروازے بند کیے سو رہے ہیں کہ کوئی شخص باہر سے کواڑ کھٹکھٹاتا ہے، آپ کی آنکھ دفعتاً کھل جاتی ہے، لیکن اس لمحہ یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ کس نے اور کیونکر جگا دیا، محض ایک شعور کا سا احساس ہوا، یہ بھی حس کی مثال ہوئی۔

(۳) ہم ایک جادو بیان مقرر کی تقریر سننے میں ہمہ تن گوش ہیں، ایک

کیڑا ہمارے ہاتھ پر رینگنے لگتا ہو، ہمیں اپنے ہاتھ کی جلد پر ایک ناگوار کیفیت محسوس ہوتی ہی، لیکن یہ کچھ صاف نہیں ہوتا، کہ کس شئے سے یا کس طریقہ پر ناگواری پیدا ہو رہی ہی، اس مطلق ناگواری کا احساس بھی حس ہی کی ایک صورت ہوئی۔

ان مثالوں سے واضح ہو گیا ہو گا کہ حس، شعور کی بسیط ترین کیفیت کا نام ہو، جس کی مزید تحلیل ممکن نہیں، اور جس میں کسی قسم کی تشخیص و تعیین نہیں ہوتی، ادراک اور حس میں یہی فرق ہی، کہ ادراک معین و متشخص ہوتا ہے اور حس میں تعین و تشخص نہیں ہوتا، آواز جب تک محض آواز کی حیثیت سے ہمارے شعور میں آتی ہے، حس ہے، اور جب اس قسم کے تشخصات پیدا ہو گئے، کہ آواز فلاں شئے کی ہے، فلاں سمت سے آتی ہے، اتنے فاصلے سے آتی ہے تو وہی آواز ایک ادراک بن جاتی ہے، دوسرے لفظوں میں حس نام ہے غیر متعین و غیر متشخص مبہم ادراک کا۔

یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ نفس کی بالکل ابتدائی حالت انفعالی ہوتی ہی خارج کی تاثیرات سے کچھ نقوش نفس پر مرتسم ہوتے ہیں، اور معاً جو کیفیت شعوری پیدا ہوتی ہے، اس کا نام حس ہے، نفس اگر اپنی فعلیت سے اس میں کچھ ترمیم و تالیف، حذف و اضافہ کرنے لگا تو وہ ادراک ہو جائے گا، لیکن جب تک وہ کیفیت تمام تر انفعالی ہے یعنی خارجی تاثیرات سے

ل؎ اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فلسفہ جذبات طبع ثالث باب ۱ صفحہ ۳۰، ۳۱ نیز ضمیمہ اول صفحہ ۲۴، ۲۶، ۲۷

بغیر خلیت نفس کی وساطت کے شعور میں از خود پیدا ہو گئی ہے، اس پر حس کا اطلاق ہوگا۔

لیکن اس تعریف کے ساتھ حس کا وجود عملاً ممکن نہیں، عملاً کیا ہمارے تجربہ میں کوئی ایسی آواز آسکتی ہے، جو نہ بلند ہو نہ پست، نہ ناگوار ہو نہ خوشگوار نہ قریب سے آتی ہو نہ فاصلے سے؟ کوئی ایسا نظارہ ممکن ہے، جو مکان و زمان کے تمام قیود سے یکسر آزاد ہو؟

اس کا جواب ہر شخص اپنے تجربہ سے نفی میں دے گا، اور یہی جواب صحیح ہے، عملاً ہمارے شعور میں جتنی کیفیات پیدا ہوتی ہیں، ان میں کوئی بھی بالکل خالص اور بلا آمیزش نہیں ہوتی، ہر کیفیت دوسری کیفیات کے ساتھ کچھ نہ کچھ ترکیب آمیزش، امتزاج، ضرور رکھتی ہے، اس بنا پر عملی زندگی میں حس کا جس کے لیے غیر متعین و غیر متشخص ہونا لازمی ہے، تجربہ میں آنا ممکن نہیں۔

لیکن جب یہ ہے، تو نفسیات میں اس پر بحث کیوں کی جاتی ہے؟ اس کے جواب کے لیے ہمیں علوم کے دیگر اصناف پر نظر کرنا چاہیے، علم ہندسہ کی ہر فلک عمارت کا سنگ بنیاد "نقطہ" ہے، حالانکہ خارج میں "نقطہ" کا وجود ناممکن ہے ریاضی کی ساری کائنات "عدد" ہے، لیکن محض "عدد" کا دنیا میں کہیں وجود نہیں، اشیا، ذی عدد ہوتی ہیں، موجودات ایک، یا دو، یا ہزار ہوتی ہیں، لیکن اشیاء سے علاحدہ کر کے، بجائے خود، ایک یا دو یا ہزار کا وجود ممکن ہی نہیں طبعیات و کیمیا میں سب سے اہم ہستی ذرات کہربائی کی ہوتی ہے لیکن ان کا

وجود تمامتر مفروض ہے، خارج میں ان کا نشان تک نہیں۔

اس سے معلوم یہ ہوا کہ ہر علم کچھ ایسی چیزوں کو، جن کا وجود واقعی نہیں ہوتا، فرض ضرور کر لیتا ہے، کہ سہولت تفہیم پیدا ہو ظاہر ہے کہ مرکبات کے مقابلہ میں مفردات زیادہ آسان و قریب الفہم ہوتے ہیں، مسائل بھی جب بالکل مفردات کی شکل میں پیش کیے جاتے ہیں، تو علوم کے انضباط میں بڑی آسانی پیدا ہو جاتی ہے، بلکہ اگر مفردات کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو غالبًا کوئی علم منضبط و مدون ہو بھی نہ سکے، نفسیات نے انہی اصول کی بنا پر حس کا وجود فرض کیا ہے، شعوری زندگی میں گو اس کا مستقل وجود کبھی نہیں پایا جاتا، تاہم کسی ایسی بسیط و مفرد کیفیت کا فرض کر لینا ضروری تھا، جس پر تمام مرکب کیفیات تحلیل ہو کر ٹھہرتی ہیں، اور وہی حس ہے۔

صحیح معنی میں حس کی قریب ترین شکل کے تجربات انسان کو اپنی زندگی کے صرف ابتدائی چند گھنٹوں (یا زیادہ سے زیادہ چند روز) میں ہو سکتے ہیں، اس وقت نفس اپنی سطح سادہ رکھتا ہے، ترکیب و تالیف سے اس وقت تک آشنا نہیں ہوتا، اس لیے اس وقت نفس پر جو نقوش خارج سے مرتسم ہوتے ہیں، بس وہی صحیح معنی میں حس کہے جا سکتے ہیں باقی بالغ ہو کر انسان کو اپنی شعوری زندگی میں اگر حس کا صحیح تجربہ کبھی ہو سکتا ہے تو صرف ان چند لمحوں میں، جب وہ غشی سے ہوش میں آنے یا بہت گہری نیند سے یک بیک بیدار ہونے لگتا ہے، ان چند لمحوں میں شعور خود حالت خفی میں ہوتا ہے، تعیین و تشخص، ترکیب و تالیف کی پوری قابلیت نہیں رکھتا،

اور اس لیے حس کی خالص و بے ترکیب کیفیت پیدا ہو سکتی ہے۔

بہر حال حس کا وجود مستقل تسلیم کر لینے کے بعد دیکھنا یہ ہے، کہ اس کے کتنے اقسام و اشکال ممکن ہیں۔

(۱) ایک حس وہ ہے، جس سے رنگ و روشنی شعور میں آتی ہے، اس سے نور و ظلمت اور مختلف الوان میں امتیاز ہوتا ہے، اس کا نام حس باصرہ ہے۔

(۲) ایک حس ایسا ہے جس سے آواز شعور میں آتی ہے، اسے حس سامعہ سے موسوم کرتے ہیں۔

(۳) ایک حس اس کام کے لیے ہے کہ خوش بو و بد بو کی تمیز کر سکے، اسے حس شامہ کہتے ہیں۔

(۴) ایک حس ایسا ہے جو کھانے پینے کی چیزوں کا مزا بتاتا ہے اس کا نام حس ذائقہ ہے۔

(۵) ایک حس ان کیفیات کے لیے ہے، جن کا تعلق اجسام کو چھونے یا مس کرنے سے ہے، اسے حس لامسہ کہتے ہیں۔

فلاسفۂ قدیم انھیں حواس خمسہ کے قائل تھے، نفسیئین جدید کہتے ہیں، کہ یہ تعداد ناکافی ہے، چند کا اضافہ اور کرنا چاہیے، یعنی۔

(۶) ایک مستقل حس لامسہ کے علاوہ ایسا بھی قرار دینا چاہیے جو گرمی، سردی، درد، دباؤ، کھجلی، گدگدی وغیرہ جملہ کیفیات، جن کا تعلق جلد سے ہے، شعور میں لائے، اس کا نام حس جلدی رکھا گیا ہے۔

(۷) ایک عنوان حس اور قائم کرنا چاہیے، جس کے ماتحت اشیاء کے وزن

ان کی سختی، نرمی، قوت مزاحمت اور حرکت اعضاء جسم کی کیفیات کا علم ہوتا ہے، اس کے لیے حس عضلی کی اصطلاح قرار پائی، کہ اس کا تعلق عضلات جسم سے ہے، (قدیم حکماء ان ہر دو حیات کو حس لامسہ کے تحت میں رکھتے تھے۔)

(۸) لیکن اب بھی تقسیم جامع نہیں، ابھی بہت سی بسیط و مفرد کیفیات باقی رہ گئی ہیں، جن کی تحلیل کسی اور حس میں ممکن نہیں، مثلاً بھوک، پیاس، نیند، خستگی، شکم سیری، نفخ شکم، استفراغ وغیرہ، ان سب کے لیے مجموعی نام حس آلی حس عضوی، یا حس عام رکھا گیا۔

حواس خمسہ میں سے ہر ایک کے لیے ایک علیحدہ آلہ یا عضو موجود ہے، آلہ بصارت آنکھ ہے، آلہ سماعت کان ہے، آلہ شم ناک ہے، آلہ ذوق زبان ہے اور آلہ لمس جلد ہے، حس جلدی کا آلہ بھی جلد ہی ہے، حس عضلی کا آلہ عضلات جسم ہیں، البتہ حس آلی کا کوئی مخصوص آلہ نہیں، اسی بنا پر بعض نفسیئین اس طبقہ کی کیفیات کو حس کے دائرہ میں نہیں رکھتے، اور بھوک، پیاس، نیند وغیرہ کے لیے بجائے حیات کے اشتہاآت کا عنوان ہے بھی زیادہ موزوں جیسا کہ اپنے مقام پر تفصیلاً ظاہر ہوگا۔

حس کی تشکیل کیونکر ہوتی ہے؟ اس کا پورا جواب موجودہ انسانی معلومات سے باہر ہے، صرف اس قدر کہا جا سکتا ہے، کہ اعصاب میں ایک تحریک پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ جب شعور میں منتقل ہوتی ہے، تو اسی کا نام حس پڑ جاتا ہے، گویا حس اگرچہ بذات خود تمامتر ایک نفسی و شعوری کیفیت ہے، تاہم اسکی حیثیت ایک مادی کیفیت کے مثنی کی ہے، اس لیے اس کا صحیح مفہوم سمجھنے کے

لیے اس کے جز مادی کو خیال میں رکھنا ضروری ہے، جسے اصطلاح میں مہیج کہتے ہیں، مہیج کے معنی ہیں وہ چیز جو ہیجان میں لائے یا برانگیختگی پیدا کرے، تو جو شے ذرات عصبی میں برانگیختگی و ہیجان پیدا کرتی ہے، اس کو مہیج سے موسوم کرتے ہیں، اور ہیجان و برانگیختگی کی جو مادی کیفیت اس سے پیدا ہوتی ہے اسکا اصطلاحی نام تہیج ہے۔

تہیج و حس کا باہمی تعلق اس مثال سے ظاہر ہوگا، ایک بندوق سر ہوئی اور اس کی آواز ہمیں سنائی دی، اس موقع پر سب سے پہلے یہ ہوا کہ بندوق کے سر ہونے کے باعث ہوا میں ایک خاص قوت کے تموجات پیدا ہوئے، جن کا تھپیڑا آکر ہمارے کان کی اندرونی جلد پر لگا، اس کا نام تہیج خارجی یا تہیج مادی ہے، اس سے عصب السمعی یوں متاثر ہوا، کہ اس کے ذرات یا خلایا میں ایک خاص قسم کی لرزش پیدا ہو گئی، اس ارتعاش کو تہیج داخلی یا تہیج عصبی کہہ سکتے ہیں، یہ لرزش جب دماغ کے اس حصہ تک پہنچی جو مرکز سماعت ہے تو یہی جسمانی و عصبی ارتعاش، ایک نفسی یا شعوری کیفیت میں تبدیل ہو گیا جسے سننا یا سماعت کرنا کہتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ ہر واقعہ حسی میں مدارج ذیل طے کرنا ہوتے ہیں:

(۱) ماحول میں تحریک، یا تہیج خارجی یا مادی، اس پر بحث کرنا طبعیات کا موضوع ہے۔

(۲) اعصاب میں لرزش وارتعاش، یا تہیج داخلی یا عصبی، اس کی بحث عضویات میں آتی ہے۔

(۳) ایک نفسی و شعوری کیفیت، یا حس، یہ البتہ براہ راست نفسیات کے دائرہ میں آتا ہے۔

ابھی گزر چکا ہو کہ حس کو آٹھ مختلف عنوانات کے تحت میں رکھا جاسکتا ہے مگر یہ تقسیم و تنظیم ہو کس بنا پر؟ یہ اس بنیاد پر ہی، کہ ہر آلہ حس صرف ایک مخصوص قسم کے مہیجات سے متاثر ہوتا ہے، اور باقی سے بالکل غیر متاثر رہتا ہی، آنکھ روشنی کے تموجات سے متاثر ہوتی ہے، کان ہوا کے تموجات سے، وقس علیٰ ہذا یہی سبب ہی کہ آنکھ زبان کا کام نہیں دے سکتی، اور زبان آنکھ کی جانشینی نہیں کر سکتی، گویا تنوع حواس کی بنیاد، تنوع مہیجات ہے۔

لیکن خود ایک ہی نوعیت کے، اور متحد الاصل حسیات میں باہمی فرق و اختلاف کس بنا پر ہوتا ہے؟ آوازیں آوازیں سب یکساں ہیں؟ یا این ہمہ ہر آواز دوسرے سے جداگانہ ہوتی ہے، مناظر بہ لحاظ نوعیت سب کے سب ایک ہوتے ہیں، پھر بھی ہر منظر دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، باوجود نوعی یکسانیت کے یہ انفرادی اختلافات کیوں ہوتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہی، کہ ہر مہیج کے چند خصائص ہوتے ہیں اور ان خصائص میں کمی و بیشی کے مطابق ایک ہی نوعیت کے حسیات باہم دگر مختلف و متمایز ہوتے ہیں، یہ خصائص مہیج حسب ذیل ہوتے ہیں۔

(۱) قوت، ہر مہیج میں ایک خاص درجہ کی قوت ہوتی ہی، جو دوسرے مہیجات سے مختلف ہوتی ہی، مدارج قوت ہی کے اختلاف کی بنا پر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں، کہ یہ روشنی تیز ہی، اور وہ مدھم، یہ رنگ شوخ ہی، اور وہ ہلکا۔ فلاں آواز بلند ہی،

فلاں پست، فلاں شے سخت ہے فلاں نرم۔

(۲) وضاحت، ہر مہیج کو شعور میں آنے کے لیے ایک خاص درجہ کی وضاحت وصفائی بھی ضرور رکھنا چاہیے، اختلاف مدارج وضاحت ہی کی بنا پر یہ علم ہوتا ہے، کہ یہ منظر نمایاں وروشن ہے، اور وہ دھندلا، فلاں آواز صاف ہے، اور فلاں گنجلک۔

(۳) مدت قیام، ہر مہیج ایک خاص قوت تک عامل وموثر رہتا ہے، اور اس کے عمل واثر کے مدت قیام کی بنا پر ہم اسے دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں کہ فلاں شے جلد ختم ہو گئی، اور فلاں دیر تک رہی، فلاں عارضی تھی، فلاں دیرپا۔

تصریحات بالا سے معلوم ہوا ہوگا، کہ حس اس کیفیت شعوری کا نام ہے جو محرکات خارجی پر مشروط اور ان کی معلول ہے۔ لیکن محرکات خارجی بے شمار ہیں، کائنات میں ہر وقت غیر محدود حرکات کا وقوع ہوتا رہتا ہے، حالانکہ حسیات بے شمار وغیر محدود نہیں، تو گویا بہت سے اقسام حرکت ایسے ہیں جنھیں نفس قبول نہیں کرتا، اور جن کے ماتحت ومطابق کوئی حس پیدا نہیں ہوتا، دوسرے لفظوں میں نفس کی استعداد قبول حرکات خارجی محدود ہے، اور اسی محدود ومعین استعداد قبول کی مطابقت میں حواس بھی محدود ومعین ہیں، چنانچہ کوئی انسان آج تک ایسا نہیں پایا گیا، جو غیر محدود حواس رکھتا ہو۔

انسان میں متعدد حواس ایسے ہیں جو حشرات الارض میں نہیں پائے جاتے، بعض حواس جو ان میں پائے جاتے ہیں، انسان میں موجود نہیں، مگر تو

چمگادڑ، شیر، بلی وغیرہ متعدد حیوانات ایسے ہیں جو تاریکی میں بخوبی دیکھ سکتے ہیں، حالانکہ انسانی آنکھ ایسی حالت میں بے کار رہتی ہے، مختلف انواع میں یہ تفاوت حواس تابع ہے اس اصول کے، کہ جو حرکات کائنات تنازع للبقا میں جس نوع کے لیے مفید ثابت ہوئیں، ان کے قبول کرنے کی استعداد و صلاحیت اس میں آگئی اور باقی انواع اس استعداد سے محروم رہیں۔ اسی کلیہ کے مطابق جن حرکات کا تاثر شعوری یا حس تنازع للبقا میں حیات انسانی کے حق میں مفید پڑا ہے، انھیں کو قبول کرنے کی صلاحیت اس میں پیدا ہو گئی، باقی تمام حرکات عالم اس کے لیے غیر محسوس، یا دائرہ حس و شعور سے خارج رہیں،

انسان میں حس پیدا ہونے کے لیے صرف یہ کافی نہیں کہ محرک خارجی یا مہیج اُن مخصوص اقسام حرکت میں سے ہو، جو نوع انسان کے لیے، حس آفریں ہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ مہیج، قوت و مقدار کا ایک خاص درجہ رکھتا ہو، اگر اس درجہ سے کمی یا بیشی ہو گی، تو شعور غیر متاثر رہے گا، گھڑی کو صحیح طور پر چلانے کے لیے یہی کافی نہیں کہ اسے کوک دی جایا کرے، بلکہ یہ بھی لازمی ہے کہ کوک اندازۂ صحیح کے ساتھ دی جائے، یعنی اس کی کمانی کو ایک مخصوص تعداد میں گھمایا جائے، اور اگر اس متعین تعداد سے بہت کم یا بہت زیادہ گھمایا جائے گا، تو نتیجہ دونوں صورتوں میں یہ ہوگا کہ گھڑی نہ چل سکے گی، یہی حال شعور کا ہے، مہیج اگر غیر معمولی طور پر قوی یا ضعیف ہے، تو دونوں صورتوں میں کوئی کیفیت شعوری، کوئی حس، نہ پیدا ہونے پائے گی، بہت سی آوازیں جو انسان کے لیے غیر مسموع رہتی ہیں، بہت سے مناظر جو غیر مرئی رہ جاتے ہیں

اسی قبیل سے ہوتے ہیں، یہ معلوم ہو کہ ہر شعوری کیفیت پیدا ہونے کے لیے یہ ناگزیر ہو کہ شعور اور ماحول میں ایک خاص تناسب ہو، اور حس جو شعور ہی کی ایک شکل ہی، اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں۔

روشنی اگر مدہم ہی تو دھندلا دکھائی دیتا ہو، اور روشنی اگر تیز ہی تو صاف دکھائی دیتا ہو، آواز اگر پست ہی، تو بہ دقت سنائی دیتی ہی، اور اگر بلند ہی تو سننے میں آسانی ہوتی ہی، ان تجربات کی مدد سے ہم یہ عام قاعدہ قائم کر سکتے ہیں، کہ ہیج کی قوت اور حس کی قوت میں ایک خاص تناسب رہتا ہی، یعنی جس درجہ قوت کا ہیج ہوتا ہی، اسی کی مناسبت سے آلات حواس بھی متاثر ہوتے ہیں۔

لیکن یہ قاعدہ ہر صورت میں یکساں عاید نہیں ہوتا، کسی بچہ کی پشت پر اگر ایک من کا وزن بار کر دیا جائے تو پھر اس کے لیے ڈیڑھ من، دو من، پانچ من سب یکسان ہی، اور مقدار، وزن ہیج) کے اضافہ سے اس کی تکلیف (حس درد) میں مطلق اضافہ نہیں ہوتا، تیز برقی لمپ کی روشنی میں اگر ہم کوئی کتاب پڑھتے ہوتے ہیں، اور ایک معمولی تیل کا لمپ قریب آجاتا ہی، تو ہمیں کچھ زیادہ اجالا نہیں معلوم ہونے لگتا، اور اگر ہم دن دوپہر کی روشنی میں پڑھتے ہوتے ہیں تو لمپ کے قریب آجانے سے اُجالے میں مطلق فرق نہیں ہوتا، اس سے ظاہر ہوتا ہو

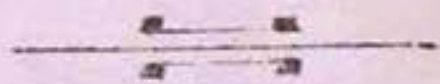
لہ ملاحظہ ہو، فلسفۂ جذبات، طبع ثالث، باب اول و ضمیمہ اول نیز مبادی فلسفہ جلد اول، باب ۵ (معارف پریس اعظم گڑھ)

کہ ایک خاص حد تک مدارج، مہیج کے متناسب و مطابق مدارج حس میں بھی قوت یا ضعف پیدا ہوتا رہتا ہے، لیکن اس درجہ کے بعد، مہیج کی تقویت یا تضعیف سے حس بالکل غیر متاثر رہتا ہے۔

ایک عام قاعدہ یہ بھی ہے، کہ مہیج کی مدت قیام اور حس کی مدت قیام ایک ہوتی ہے، جتنی دیر تک مہیج قائم رہتا ہے، حس بھی قائم رہتی ہے، اور جوں ہی مہیج مٹا حس بھی مٹ جاتی ہے، بعد کو ذہن میں جو کچھ رہ جاتا ہے، وہ صرف اسی حس کی یادداشت ہوتی ہے، ورنہ خود وہ حس، مہیج کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے چنانچہ ہم سنتے اسی وقت تک ہیں، جب تک ہوا میں تموجات قائم ہیں، سونگھتے اسی وقت تک ہیں جب تک ذرات، شامہ کو متاثر کرتے رہتے ہیں، اس کے بعد خود حسیات فنا ہو جاتے ہیں، اور ان کے نقوش حافظہ میں رہ جاتے ہیں، اس قاعدہ کی چند مستثنیات بھی ہیں، مثلاً بجلی کی چمک بے انتہا تیزی کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے، لیکن اس کی حس کچھ دیر تک باصرہ کو متاثر رکھتی ہے۔ مگر یہ مستثنیات شاذ ہیں، اور اس کا سبب غالباً مہیج کی غیر معمولی قوت ہے۔

اوپر بیان ہو چکا ہے، کہ متحد النوع حسیات میں باہم تفریق کرنے والی شے ان کے مہیجات کا اختلاف، مدارج قوت، وضاحت و مدت قیام ہے لیکن متحد النوع و مختلف النوع حسیات کے مابین ایسے حسیات بھی ہوتے ہیں جو اگرچہ ایک ہی آلۂ حس سے حاصل ہوتے ہیں، تاہم باہم مختلف ہوتے ہیں، مثلاً ایک آلۂ حس کان ہے، ایک آلہ سے شور و غل کا بھی احساس ہوتا ہے گفتگو کا بھی، اور نغمہ کا بھی، مہیج بھی تینوں صورتوں میں ایک ہی ہے، یعنی آواز یا

ہوا کا تموج پس جب آلہ حس ایک ہی، اور مہیج بھی ایک ہی، تو یہ اختلاف حیات کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہی، کہ گو مہیج ایک ہی، لیکن اس کی اندرونی ترکیب و ساخت ہر صورت میں جداگانہ ہی، شور و غل میں تموجات ہوائی۔ بالکل منتشر، متفرق، غیر منتظم ہوتے ہیں، گفتگو میں مرتب و منتظم ہوتے ہیں، اور نغمہ میں اس ترتیب و تنظیم کے ساتھ اتار چڑھاؤ اور ترنم بھی پیدا کر دیا جاتا ہی، ان خصائص مہیج کی تعیین ایک جداگانہ جدید علم سے متعلق ہی، جس کو طبیعات نفسی (سائیکو فزکس) کہتے ہیں، نفسیات میں ان کا ذکر محض ضمناً ہی آ سکتا ہی۔

باب (۹)

عمل توجہ

(۱) ایک شخص سر شام کمرہ کے اندر بیٹھا ہوا ہی، فرش پر کوئی سیاہ شے متحرک نظر آتی ہی، مگر تاریکی میں شناخت نہیں ہوتی، وہ اسے قریب آ کر بغور دیکھتا ہی تو معلوم ہوتا ہی، کہ یہ ایک کیڑا ہی، یہ غور سے دیکھنا ایک عمل توجہ ہی۔

(۲) ہم کمرہ میں بیٹھے کتاب پڑھ رہے ہیں کہ ہوا میں زور سے سرسراہٹ کی آواز آنے لگی، مگر یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس شے کی آواز ہی، ہم کان لگا کر آواز کو سننے لگے تو معلوم ہوا کہ اوپر سے ہوائی جہاز گزر رہا ہی، یہ اسی کی سرسراہٹ ہی یہ کان لگا کر سننا توجہ کے ساتھ سننا تھا۔

(۳) استاد درجہ میں سبق پڑھا رہا ہی، ایک گوشہ میں دو لڑکے آپس میں باتیں کر رہے ہیں، استاد سبق کو روک کے بغور اس آواز کو سننے لگتا ہی، تو پتہ چل جاتا ہی کہ فلاں طالب علم باتیں کر رہے ہیں، ظاہر ہی کہ ان طلبہ کی آواز اب بھی اتنی تھی

جتنی پہلے تھی، لیکن فرق یہ ہو گیا کہ استاد نے اب ادھر توجہ کی۔

(۴) آپ ایک مشہور سحر بیان خطیب کا بیان سن رہے ہیں، وہ جو کچھ بھی کہہ رہا ہے حرف بحرف آپ کے ذہن میں اترتا جاتا ہے، اتنے میں گھر کا ایک نہایت ضروری کام یاد آ گیا اور آپ نے اٹھنا چاہا، لیکن ابھی اٹھے نہیں، مگر اس اثناء میں مقرر نے جو کچھ کہا وہ گویا بالکل ناسنا رہا۔ ظاہر ہے کہ آپ کی اور خطیب کی حالت میں اور کوئی فرق نہیں ہوا، بجز اس کے کہ اتنی دیر آپ اس کی جانب سے بے توجہ رہے۔

ان مثالوں کی مدد سے یہ واضح ہو گیا کہ "توجہ" نام ہے شعور میں مرکزیت پیدا کرنے کا، یا خطوط شعور کو کسی ایک خاص مرکز پر مجتمع کرنے کا۔ شعور جب تک ایک منتشر پراگندہ حالت میں ہے، انسان خالی الذہن رہتا ہے، لیکن جب اس کی قوت ایک خاص نقطہ پر آ کر جمع ہو جاتی ہے، تو انسان متوجہ ہو جاتا ہے۔ نور کی شعاعیں جب تک پراگندہ و متفرق رہتی ہیں، روشنی دھیمی رہتی ہے، لیکن جب کسی ایک نقطہ کو مرکز بنا لیتی ہیں، تو روشنی بہت تیز ہو جاتی ہے یہی حال شعور کا ہے، توجہ شعور کا کوئی مخصوص و مستقل شعبہ نہیں بلکہ صرف اس کی مرکزیت کا نام ہے۔ بغیر توجہ کے شعور کا کوئی عمل اپنی مکمل صورت کو نہیں پہنچتا، ہمارے ارادے اسی وقت پختہ ہوتے ہیں جب ہم ان پر توجہ کریں، جذبات اُسی وقت قوت حاصل کرتے ہیں، جب ہم ان کی جانب متوجہ رہیں، استدلال و استنباط، مشاہدہ و تجربہ، استخراج و استقراء ان میں سے ہر شے کے نتیجہ خیز ہونے کے لیے لازمی ہے کہ انسان توجہ سے کام لیتا رہے۔

توجہ کی تعریف یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ جس عمل سے شعور کے تموجات کسی ایک خاص رخ پر لائے جائیں، تو وہ توجہ ہے، اور یہی توجہ کے لفظی معنی بھی ہیں، لغت میں ہے توجہ لے رو بہ چیزے آوردن" شعور و توجہ کے باہمی تعلق کی تصویر شکل ذیل سے پیدا ہوتی ہے۔

شعور

امواج شعور

امواج شعور

توجہ

تجربہ میں توجہ کی دو مختلف صورتیں برابر آتی رہتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ ہم بغیر اپنے قصد و ارادہ کے محض کسی ہیجِ خارجی کے اثر سے خود بخود کسی شے کی جانب متوجہ ہو جاتے ہیں، بادل دفعتًا زور سے گرجتا ہے اور ہر شخص خود بخود چونک پڑتا ہے، بجلی یک بیک زور سے سامنے چمکتی ہے، اور ہماری آنکھیں آپ سے آپ جھپک جاتی ہیں، ان صورتوں کو اصطلاح میں توجہ اضطراری یا توجہ طبعی کہتے ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اپنی کوشش سے یا بالقصد اپنے تئیں کسی کی جانب متوجہ کرتے ہیں ریاضی کا سوال ہمیں استاد دیتا ہے، اور ہم اپنے تئیں بالقصد اس کے حل کرنے پر آمادہ کرتے ہیں، کالج کا گھنٹہ بجتا ہے، اور ہم دوسرے مشاغل کو چھوڑ کر بالقصد درجہ میں جاتے ہیں، یہ مثالیں توجہ ارادی، یا توجہ عقلی کی ہوئیں، گویا توجہ اضطراری میں نفس کی حیثیت انفعالی ہوتی ہے، اور وہ معمول و متاثر رہتا ہے، اور توجہ ارادی میں نفس کی حیثیت فاعلی ہوتی ہے اور وہ عامل و موثر رہتا ہے۔

بہت سے اعمال زندگی ایسے ہوتے ہیں جن میں توجہ اضطراری، توجہ ارادی دونوں مشترک و مخلوط ہوتی ہیں، استاد درجہ میں کاپیوں کی اصلاح میں مصروف ہوتا ہے کہ ایک طرف سے زمین پر کتابوں کے گرنے کی آواز آتی ہے، بے ساختہ اس کی گردن اٹھ جاتی ہے، اور وہ چاروں طرف نگاہ دوڑانے لگتا ہے کہ یہ کس طالب علم کی حرکت ہے، اس عمل کا جزو اول یعنی استاد کی گردن کا بے ساختہ اٹھ جانا، توجہ اضطراری کا نتیجہ ہے، اس لیے کہ اس میں اس کے قصد و ارادہ کو دخل نہ تھا، اور جزو دوم یعنی شور کرنے والے طالب علم کا پتہ لگانا توجہ ارادی کا معلول تھا کہ یہ فعل اس نے اپنی خواہش و ارادہ کے ماتحت کیا۔

توجہ اضطراری یا طبعی ایک عام و قدرتی شے ہے، جاہل، وحشی، بچہ سب اس کے حصہ دار ہوتے ہیں، یہاں تک کہ حیوانات بھی اس سے محروم نہیں ہوتے البتہ توجہ ارادی یا عقلی مشق و تربیت کی محتاج ہوتی ہے، جس سے چھوٹے بچے اور وحشی افراد ایک بڑی حد تک محروم ہوتے ہیں، اس لیے یوں بھی درست ہے کہ توجہ اضطراری کو توجہ وہبی، اور توجہ ارادی کو توجہ اکتسابی سے بھی موسوم کریں۔

توجہ اضطراری کن کن اسباب و حالات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے؟

(۱) تازگی دماغ، چھوٹے بچوں کو دیکھو صبح سویرے کیسے چست و چالاک، خوش و خرم نظر آتے ہیں، اور شام کو خستہ و مضمحل معلوم ہوتے ہیں، صبح کو ہر چیز میں دلچسپی لیتے ہیں، شام کو سونے کے لیے ضد کرتے ہیں، قیام توجہ کے لیے، سب سے بڑی شرط یہ ہے کہ دماغ و نظام عصبی میں ایک کافی ذخیرہ قوت موجود ہو، اسی سرمایہ قوت کو عرف عام میں تازگی دماغ

بشاشت سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس شخص میں فطرۃً یہ ذخیرہ قوت زیادہ ہوتا ہے اسی قدر وہ توجہ کو بھی عرصہ تک قائم رکھ سکتا ہے، خود ایک ہی شخص میں جس وقت یہ ذخیرہ جس قدر زائد ہوتا ہے، اسی نسبت سے وہ زیادہ عرصہ تک اپنی توجہ کو قائم رکھ سکتا ہے، اور جوں جوں خستگی کے سبب سے یہ ذخیرہ گھٹتا جاتا ہے، قوت توجہ میں بھی کمی آتی جاتی ہے۔

(۲) قوت مہیج، بادل کی تیز گرج ریل کی سخت گھڑگھڑاہٹ سے ہر شخص چونک پڑتا ہے، لمپ کی تیز روشنی بجلی کی تڑپ سے سب کی آنکھ جھپک جاتی ہے، بہت سخت بو یا خوشبو سے ممکن نہیں کہ شامہ متاثر نہ ہو، معلوم یہ ہوا کہ مہیج جس قدر قوی ہوتا ہے، اسی نسبت سے اس میں جلب توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔

(۳) تنوع مہیج، ایک بچہ اندھیرے میں لیٹا ہوتا ہے، اور روتا ہے، کوئی روشنی لے کر آجاتا ہے، اور بچہ معاً چپ ہو جاتا ہے، اس جدید مہیج نے بچہ کی توجہ اپنی جانب کرائی، اور وہ بہل گیا، ایک مہیج کے دیر تک قائم رہنے سے طبیعت اس کی طرف سے اچاٹ ہو جاتی ہے، قیام توجہ کے لیے ضروری ہے، کہ مہیج بدلتا رہے کل جدید لذیذ کی صحت کی بنیاد اسی نفسیاتی اصول پر ہے، تھیٹر میں غم و شادمانی کے پردے جلد از جلد بدل کر اسی لئے آتے رہتے ہیں کہ طبیعت ایک ہی قسم کی باتوں سے اکتا نہ جائے۔

(۴) نوعیت مہیج، بچہ کو جو التفات اپنی ماں کے ساتھ ہوتا ہے۔ کسی اور کے ساتھ نہیں ہوتا، انسان کو جو کشش اپنے وطن کے ساتھ ہوتی ہے

ہے، اور کسی مقام سے نہیں ہوتی، ہر فرد بشر کے لیے بعض مخصوص ہیجانات بہ مقابلہ
دوسرے ہیجانات کے زیادہ دلآویزی و دلکشی رکھتے ہیں، اور ہر فرد میں
قیام توجہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسی مخصوص نوعیت کے ہیجانات اس کے
سامنے آئیں جو اس کے لیے دل کش ہوں۔

لیکن خود دل کشی کا کیا مفہوم ہے؟

لکھنؤ میں ہر سال صدہا بیرونی اشخاص و سیاح آیا کرتے ہیں، لیکن
یہاں سے واپسی پر ہر شخص کی معلومات و واقفیت کی یادداشت دوسرے
سے جداگانہ ہوتی ہے، ایک شخص صرف مشہور عمارتوں کو دیکھتا ہے، دوسرا
شہر کے نامور طبیبوں اور ڈاکٹروں سے مل کر چلا جاتا ہے، تیسرا بڑے بڑے
کتب خانوں کی سیر کرتا ہے، چوتھا صرف بڑی بڑی دکانوں، کارخانوں
اور بازاروں کو دیکھتا ہے، وعلیٰ ہٰذا، غرض گو لکھنؤ شہر سب دیکھتے
ہیں، لیکن ہر فرد کا لکھنؤ دوسرے کے لکھنؤ سے مختلف ہوتا ہے، ہر شخص کے
مشاہدات و تجربات دوسرے سے الگ ہوتے ہیں، ایک روزانہ اخبار
ایک ہی وقت میں ہزاروں ہاتھوں میں پہنچتا ہے، لیکن ہر شخص کے لیے
اس کی حیثیت جداگانہ ہوتی ہے۔ کوئی محض اشتہارات دیکھتا ہے، کوئی
ان میں بھی صرف ملازمت کے اشتہارات اپنے لیے چن لیتا ہے، کوئی
محض جنگ کے تار پڑھتا ہے، کوئی صرف "مقامی" کالم کی تلاش شروع کر
دیتا ہے، کوئی صرف ایڈیٹوریل مضامین پڑھتا ہے، اور کوئی اول سے آخر
تک ایک ایک حرف پڑھ جاتا ہے، غرض جس تعداد میں ناظرین ہوتے

ہیں، اتنی ہی جزئیات سے اخبار بھی دیکھا جاتا ہے، یہی حال دنیا کی ہر شے کا ہے۔

ہمارے گرد و پیش ہر وقت مدرکات کا ایک انبوہ بے پایاں رہتا ہے لیکن ہمارے علم و ادراک میں ان کا صرف ایک محدود و مختصر ہی حصہ آتا ہے روزانہ صدہا ہزارہا آوازیں ہمارے کانوں تک پہنچتی ہیں، لیکن ہمارے لیے غیر مسموع رہتی ہیں، بے شمار مناظر آنکھوں کے سامنے ہوتے ہیں، لیکن ہمارے لیے غیر مرئی رہتے ہیں، اس سے یہ ظاہر ہوا کہ کائنات کی جن چیزوں سے نفس کو کوئی تعلق یا ذوق ہوتا ہے، صرف وہی علم و شعور میں آتی ہیں، باقی حدود علم و شعور سے خارج رہ جاتی ہیں، ہر شخص اپنے ماحول میں جن چیزوں سے ذوق و تعلق رکھتا ہے۔ صرف انھیں چن لیتا ہے، باقی جتنی چیزیں اس کے لیے غیر دل چسپ ہوتی ہیں انھیں چھوڑ دیتا ہے، گویا وہ اس کے لیے وجود ہی نہیں رکھتیں، بلکہ معدوم ہوتی ہیں یہی سبب ہے کہ ہر شخص کا دائرہ معلومات دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔

غرض "دل کشی" سے مراد یہ ہے کہ کسی شے سے دل کو لگاؤ ہو یا دل اس کی جانب از خود کھنچے، اس کے عناصر ترکیبی حسب ذیل ہوتے ہیں:۔

(۱) ندرت، ایک کھانا روز کھاتے رہنے سے طبیعت اکتا جاتی ہے بہتر سے بہتر افسانے بھی بکثرت سن چکنے کے بعد طبیعت پر بار ہو جاتے ہیں، دل کشی کا سب سے بڑا عنصر جدت و ندرت ہے، کسی شے کے پامال و فرسودہ ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ اب اس میں لطف و دلآویزی باقی نہیں رہی۔

(۲) مانوس ہونا: کسی جاہل دہقانی کے سامنے غالب کا شعر پڑھا جائے تو اسے مطلق لطف نہ آئیگا، یا پانچ برس کے بچہ سے اگر محبت زوجی پر گفتگو کی جائے، تو اس کے لیے بالکل بے مزہ رہے گی۔ دلکشی کا بڑا راز اسی مانوسیت میں پوشیدہ ہے، ندرت اجنبیت اور انوکھے پن کے مترادف نہیں، مہیج میں جدت وندرت ضرور ہونا چاہیے، لیکن ساتھ ہی اسے مانوس ہونا بھی ضرور ہے، بالکل نامانوس شے سے ذہن کو وحشت ہوتی ہے، جو دماغ شعر و شاعری سے مانوس نہیں، انھیں لطائف شعری "خشک اور پھیکے" معلوم ہوتے ہیں۔

(۳) جذبہ انگیزی: بچوں کو دیکھا ہوگا کہ بظاہر اپنے کھیل میں ہمہ تن مشغول معلوم ہوتے ہیں، لیکن دوران گفتگو میں جہاں کہیں ان کا نام آجاتا ہے، سر اٹھا کر دیکھنے لگتے ہیں، ایک مصنف اخبار پڑھتا ہوتا ہے، دوسرے صفحہ پر اسے اپنی کسی تصنیف کے یا خود اپنے نام کی جھلک نظر آتی ہے اور معاً نظر اچٹ کر وہیں پہنچتی ہے، وہ مہیج یقیناً دلکش ہوتا ہے جس سے ہمارے کسی جذبہ کو تحریک ہوتی ہو، خواہ یہ جذبہ ہماری ذات سے متعلق ہو، یا ہمارے قوم و مذہب سے، یا ہماری اولاد و خاندان سے، یا ہمارے اغراض و مقاصد سے، پھر وہ واقعہ خواہ پرلطف ہو، یا دردانگیز، لیکن ہو بہر حال ایسا کہ کسی نہ کسی جذبہ کو اس سے تحریک ہو رہی ہو، اپنے بچوں اور عزیزوں کی کامیابیوں کے ذکر میں ہمیں خاص دلکشی ہوتی ہے، اس لیے یہ تذکرے ہمارے لیے جذبہ انگیز ہوتے ہیں، اپنی مظلومیت یا مصیبت کے بیان کرنے میں بھی

ہمیں دل چسپی ہوتی ہے، اس لیے کہ اس میں بھی ایک خاص طرح کا لذیذ درد محسوس ہوتا ہے۔

(۴) **تضاد و تقابل**، سفید براق کپڑے پر سیاہ دھبہ، نستعلیق کتابت کے اندر خط نسخ کا کوئی لفظ، سنجیدہ تقریر میں ظریفانہ فقرہ، پردیس میں کسی ہم وطن کی جھلک، احباب کے مجمع میں کسی اجنبی کی شکل، یہ تمام چیزیں ایسی ہیں، جن پر نظر فوراً اور یقیناً جم جاتی ہے۔

(۵) **انجوبگی**، معمولی قابلیت کا استاد پہلے اصل مسئلہ بیان کرتا ہے، پھر مختلف مثالوں سے اس کی تشریح کرتا ہے، مگر جو استاد اس سے زیادہ ہوشیار ہوتا ہے، وہ یہ کرتا ہے، کہ پہلے مختلف مثالیں دیتا ہے، اور پھر ان کی مدد سے طلبہ کو ایک جدید نتیجہ تک پہنچاتا ہے، اس لیے کہ جو شے بالکل کھلی ہوئی سامنے موجود ہوتی ہے، اس کی بابت ذہن میں کوئی جستجو و تفتیش نہیں پیدا ہوتی، بخلاف اس کے جو شے اپنے اندر کوئی راز و سربستگی رکھتی ہے، اس کے دریافت و حل کرنے کا خود بخود اشتیاق پیدا ہوتا ہے، ناول اور ڈراما کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ قصہ کا خاکہ (پلاٹ) زرا پر اسرار ہو، کہ شوق و اشتیاق آخری صفحہ تک قائم رہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ ایک ہی شے میں دلکشی کے یہ تمام یا ان میں کے متعدد عناصر ایک ساتھ پائے جاتے ہیں، اور جب ایسا ہوتا ہے، تو اس مہیج کی دلکشی کئی گنی بڑھ جاتی ہے، تحریک ترک موالات و خلافت کے زمانہ میں گاندھی جی یا علی برادران جب تقریر کرنے لگتے، تو خلقت کے ٹھٹ کے ٹھٹ بالکل محو ہو جاتے

اس لیے کہ دلکشی کے یہ کل عناصر ایک ساتھ اپنا عمل کرنے لگتے۔

توجہ کی طرح دلکشی کی بھی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوئی کہ جیسے بچوں کو مٹھائی سے خاص رغبت ہوتی ہے، دوسری صورت یہ کہ جیسے ڈاکٹر کا دل چیر پھاڑ، اور اعمال جراحی میں لگتا ہے، پہلی قسم کو فطری یا طبعی کہتے ہیں اور دوسری کو عقلی یا اکتسابی، طبعی دلکشی صرف انھیں چیزوں سے ہوتی ہے، جو بلا کسی دوسری غرض یا مقصد کے بجائے خود طبیعت کو مرغوب و محبوب ہوتی ہیں اکتسابی دلکشی ان چیزوں سے ہوتی ہے، جو براہ راست و بجائے خود دلکش نہیں ہوتیں، بلکہ دوسرے اغراض مقصودہ اور مقاصد مطلوبہ کے واسطے سے رفتہ رفتہ خود بھی دلکش بن جاتی ہیں، کھیل تماشے اور مٹھائیاں بچوں کے لیے ایک ذاتی کشش رکھتی ہیں، عمل جراحی سے ڈاکٹر کو دلکشی اُن فوائد و ثمرات کے لحاظ سے ہو جاتی ہے، جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، اکثر صورتوں میں کسی امر کی محض عادت و مزاولت ہی اس کے ساتھ اکتسابی دلکشی پیدا کر دیتی ہے۔

ان تصریحات سے اب نظر آگیا ہوگا کہ توجہ اضطراری اور دلکشی کے درمیان چند قدم سے زائد فاصلہ نہیں، بعض حکمائے نے توجہ اضطراری و ارادی کے درمیان یہ فرق قرار دیا ہے کہ اول الذکر دلکشی کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، اور آخر الذکر سعی و کوشش کی بنا پر اس کے معنی یہ ہوئے کہ توجہ اضطراری کا ماخذ و مبنی جذبات ہیں اور توجہ ارادی کا ماخذ و مبنی ارادہ ہے، لیکن مزید غور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گو توجہ ارادی کا سبب قریب ارادہ ہی ہوتا ہے، لیکن حقیقی و اصلی منشا و مبنی اس کا بھی وہی جذبات ہی ہوتے ہیں، اس لیے کہ گو بالفعل اور فی الفور

ارادہ ہی توجہ ارادی کو قائم رکھے ہوئے ہوتا ہے، لیکن بالآخر خود اس کی زندگی جذبات ہی کے سہارے پر قائم ہوتی ہے۔

بچہ جب پڑھنے بٹھایا جاتا ہے تو عموماً شروع شروع اس کا دل بالکل نہیں لگتا اور وہ تعلیم سے بھاگنا چاہتا ہے، لیکن سبق سے متعلق کھلونے وغیرہ جو ہوتے ہیں ان سے اسے دل چسپی ہوتی ہے۔ اور وہ قدرتاً ان کے متعلق سوالات کرتا ہے، استاد اگر دانش مند ہے تو سبق کو ان متعلقات سبق سے بالکل وابستہ کر دیتا ہے اور ان بالواسطہ دل چسپیوں کو مختلف طریقوں سے برابر ترقی دیتا رہتا ہے۔ اس سے رفتہ رفتہ بچہ کی طبیعت پڑھنے لکھنے سے مانوس ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ کچھ عرصہ کے بعد عادت قائم ہو جاتی ہے، اور اب وہ تعلیم پر توجہ بربنائے عادت کرنے لگتا ہے گویا جو شے پہلے بالکل بے لطف و بدمزہ تھی، وہ مختلف جذبات کی وساطت سے بالآخر پر لطف و دل کش بن جاتی ہے، البتہ اگر استاد نادانش مند ہے تو وہ توجہ کی بنیاد دل کشی کے جذبات پر قائم نہیں کرتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ طالب علم کو کبھی توجہ ارادی کی عادت نہیں پڑتی، اور وہ ساری عمر علم و تعلیم سے جی چراتا رہتا ہے۔

یہی حال عموماً مذہبی عبادتوں کا ہوتا ہے، سردی میں وضو کرنا، گرمی میں روزہ رکھنا اور بار بار نماز پڑھنا، شروع شروع طبیعت پر شاق گزرتا ہے، لیکن ثواب کا شوق، جنت کی تمنا، نعمائے جنت کی آرزو اور سب سے بڑھ کر رضائے الٰہی کا خیال رفتہ رفتہ ان مشقتوں کو راحتوں میں تبدیل کر دیتا ہے، اور پھر عادت مزاولت کے بعد غم و مشقت کی چیز عبادت نہیں بلکہ ترک عبادت رہ جاتی ہے۔ ان مثالوں سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ توجہ ارادی بھی جذبات ہی کو ایک خاص سلیقہ

کے ساتھ منظم و مرتب کرنے کا نام ہے، اور توجہ کی دونوں قسمیں بلحاظ اپنی اصلی اور آخری اجزاء ترکیبی کے متحد الاصل ہیں۔

ایک فرینچ مصنف پریز اپنے ملک کے ایک شش سالہ بچہ کا حال بیان کرتا ہے کہ وہ بہت ہی بدشوق اور لکھنے پڑھنے کے نام سے بھاگنے والا تھا، ایک روز اس نے خود بخود پیانو بجانا شروع کیا، اور اس کی ایک خاص گت کو جو اس کی والدہ کو بے حد پسند تھی، کوئی ایک گھنٹہ تک برابر بجاتا رہا۔ ماں اس سے بہت ہی خوش ہوئی، کچھ روز کے بعد ایک دن اس کی دایہ دیکھتی کیا ہے، کہ بچہ اپنے والد کی میز کے سامنے بیٹھا لکھنے میں مشغول ہے، دایہ جانتی تھی کہ صاحبزادے کو بھلا قلم دوات سے کیا سروکار، حیرت سے پوچھا، کہ آج یہ کیا؟ بچہ نے جواب دیا کہ "ایک کاغذ پر جرمن لکھ رہا ہوں، اس میں جی تو نہیں لگتا، لیکن ماں جان اسے دیکھ کر کیسا خوش ہوں گی"۔

عبارت زیر خط سے یہ دکھانا مقصود ہے کہ توجہ ارادی کا ماخذ اصلی یہی جذبات ہی ہوتے ہیں، بچہ اپنے اس عمل میں صاف توجہ ارادی سے کام لے رہا تھا، اپنی کوشش و ارادہ سے ایسا کام کر رہا تھا، جس پر اس کی طبیعت آمادہ نہ تھی، محض اس لیے کہ ماں کو خوش کر کے بالآخر خود بھی خوشی حاصل کرے، خیر خواہ نوکر اپنے آقا کو خوش کرنے، خوش عقیدہ مریدین اپنے مرشدوں کی خوشنودی حاصل کرنے کو اپنے ذوق طبعی کے خلاف جو جو محنتیں اٹھاتے رہتے ہیں، یہ سب اسی کلیہ کے شواہد ہیں۔

پروفیسر ریبو نے توجہ ارادی کے ارتقاء کی تین منزلیں قرار دی ہیں

منزل اول میں اُستاد جذبات مفردہ کی مدد سے توجہ اضطراری کی مدت قیام کو تدریجاً بڑھاتا ہی، انعام کی طمع، اپنی خوشنودی کی چاٹ، سزا کا خوف وغیرہ مختلف محرکات و مرغبات کی وساطت سے وہ توجہ اضطراری کو برابر تحریک و تقویت پہنچاتا رہتا ہی، منزل دوم میں وہ ذرا بلند تر محرکات کو اپنا مخاطب بناتا ہی، مثلاً طالب علم کے جذبات خودداری، عزت نفس، مسابقت، بلند نظری، فرض شناسی وغیرہ یہ وہ دور ہوتا ہی جب توجہ ارادی پیدا ہو چکی ہوتی ہی، اور ضرورت صرف اس کی رہ جاتی ہی کہ اس میں قیام و ثبات پیدا کیا جائے، یہ مقصد تیسری منزل میں عادت کے ذریعہ حاصل ہوتا ہی، دنیا میں رہ کر کوئی شخص بھی اپنی جگہ اور اپنی حالت پر راضی و مطمئن نہیں ہر شخص دوسروں کی حالت پر رشک کرتا ہے، وکیل، تاجر، حاکم، دلالت مہاجن، زمیندار، اڈیٹر، مصنف، ہر صیغہ کا شخص دوسروں کو اپنے سے زیادہ خوش نصیب خیال کرتا ہے، لیکن باوجود اس بے قناعتی و بے اطمینانی کے دنیا میں کوئی عام شورش و بغاوت نہیں پیدا ہو جاتی، بلکہ ہر شخص اپنے ہی اپنے شغل میں متوجہ و مصروف رہتا ہے۔ اس نظم و امن عام کی بنیاد بڑی حد تک عادت ہی پر ہے۔

غرض آخر میں عادت ہی توجہ ارادی کے قیام و تحفظ کی ضامن ہو جاتی ہے، اور ابتدا میں اس کی تکوین و پیدایش جذبات کے ہاتھ عمل میں آتی ہے، وکیل کی انتہائی آمدنی اگر ابتدا ہی سے ہونے لگے، تو کون شخص مقدمات کی تیاری میں محنتوں کو برداشت کرے؟ تاجر کو

اگر آغاز کار ہی میں پورا نفع حاصل ہو جائے، تو کیوں کار و بار کی دقتوں کو گوارا کرے؟ ملازم سرکار کو اگر شروع ہی سے اعلیٰ ترین منصب پر سرفراز کر دیا جائے تو کون شخص محکومیت و اطاعت کی ذلتوں اور سختیوں کی تاب لائے؟ طلبہ اگر مکتب میں قدم رکھتے ہی ہر طرح کی کامیابی حاصل کر لیں تو کون طالب علم ایک دن بھی پڑھنے پر توجہ کرے؟ خلاصہ یہ کہ دنیا میں جو کوئی بھی کسی شے پر اپنی توجہ ارادی صرف کرتا ہے، وہ کسی نہ کسی توقع ہی کی بنا پر کرتا ہے، اور اسی سے بالآخر کسی جذبہ طبعی کی تسکین مقصود ہوتی ہے۔

توجہ اضطراری میں شغل موجودہ مقصود بالذات ہوتا ہی، اور توجہ ارادی میں کسی مقصد کے حصول کا آلہ یا ذریعہ ہوتا ہے، ایک بچہ کو ریاضی کا ایک سوال حل کرنے کو دیا جاتا ہی، جو بجائے خود اس کے لیے ذرا بھی دلکشی نہیں رکھتا، لیکن اسے یہ بھی معلوم ہی کہ چھٹی ملنا اس کے حل کرنے پر موقوف ہی، اب اس شے یعنی چھٹی پانے کو وہ منتہائے مقصود (خواہ شعوری خواہ غیر شعوری) قرار دے کر سوال حل کرنے میں مشغول ہو جاتا ہے، اور اس پر اپنی پوری توجہ صرف کرنے لگتا ہے، سوال کو حل کرنا مقصود بالذات نہیں، محض سوال کے اوپر وہ کبھی توجہ قائم نہیں رکھ سکتا ہی، لیکن ایک پیش نظر مقصود کے حصول میں بطور آلہ یا واسطہ کے سوال ہی پورا کام دے سکتا ہے۔

توجہ ارادی بظاہر ایک مدت تک قائم رہتی ہی۔ لیکن واقعہ یہ نہیں،

واقعہ یہ ہی کہ ہر چند لمحوں کے بعد انسان کی طبیعت ہٹنے لگتی ہی، لیکن معاً اصل مقصد کا تخیل پیش نظر ہو جاتا ہو، اور اس سے ہر مرتبہ تازہ دم ہو کر انسان پھر از سر نو صرف توجہ کرنے لگتا ہی، امتحان میں جب طلبہ پرچہ لے کر بیٹھتے ہیں، اس وقت انھیں اس کیفیت کا خاص طور پر تجربہ ہوتا ہی، ذرا ذرا دیر کے بعد طبیعت اکتاتی ہی۔ لیکن فوراً ہی خیال آجاتا ہی کہ یہ امتحان کا نازک وقت ہی، جس کے نتیجے پر کامیابی وناکامیابی کا انحصار ہی۔ اور یہ خیال آتے ہی پھر وہ جوابات میں مشغول ہو جاتے ہیں، اس لحاظ سے توجہ ارادی گویا ایک زنجیر ہی۔ جس کا ہر حلقہ الگ الگ کر کے دیکھا جائے تو توجہ اضطراری ہی کا نظر آئے گا۔

لیکن جس طرح یہ کہنا صحیح ہی کہ توجہ ارادی کے عناصر ترکیبی توجہ اضطراری ہی کے اعمال ہوتے ہیں، اسی طرح یہ کہنا بھی غلط نہیں کہ اکثر توجہ ارادی رفتہ رفتہ توجہ اضطراری کی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہی، اس معنی میں کہ پہلے جن اعمال پر کوشش وقصد سے صرف توجہ کی جاتی تھی، وہ ایک عرصہ کی مشق ومزاولت کے بعد اضطراراً سرزد ہونے لگتے ہیں اور خود جلب توجہ کرنے لگتے ہیں، بتدی مقرر کو شروع شروع بہ قصد وکوشش اپنی توجہ تقریر کے موضوع والفاظ پر قائم رکھنا ہوتی ہی۔ اس کے لیے اسے پہلے سے محنت کرنا ہوتی ہی، تخلیہ میں مشق کرنا ہوتی ہی، اور تقریر کے وقت وہ تحریری اشارات سے مدد لینے پر مجبور ہوتا ہے، لیکن یہی شخص جب مشاق خطیب ہو جاتا ہی تو کسی قسم کی تیاری کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اب وہ برجستہ ہر

موضوع پر تقریر کر سکتا ہے، اُسے سوچنے اور خیالات کے ترتیب دینے کے لیے وقت کی حاجت نہیں ہوتی، الفاظ و مضامین اس کے بغیر سعی و کوشش از خود اُس کے دائرۂ توجہ میں آتے جاتے ہیں، گویا مہارت و مشاقی ایک پل ہے جس پر ہوکر توجہ ارادی، توجہ اضطراری سے ہم آغوش ہو جاتی ہے۔

توجہ ارادی کے سلسلہ میں اُس کے خصائص ذیل قابل لحاظ ہیں

(۱) ارادہ، نفس کو کسی شے پر آمادہ و متوجہ کر سکتا ہے، لیکن جب تک وہ شے دلکش نہ ہو توجہ کو قائم نہیں رکھ سکتا، ہر مشہور عالم و مصنف کے پاس اس کے مداح و معتقدین بکثرت آتے رہتے ہیں، جن میں بعض بہت ہی کم علم ہوتے ہیں کبھی کبھی وہ عالم ان کے سامنے دقیق علمی موضوع پر گفتگو شروع کر دیتا ہے، یہ لوگ عقیدت و عظمت کے خیال سے چاہتے ہیں، کہ اُس کی تقریر کے تمام مطالب ذہن نشین کرتے جائیں، اور اپنے تئیں اس پر برابر آمادہ کرتے جاتے ہیں، لیکن موضوع ان کے ذوق و دلکشی کے دائرہ سے باہر ہوتا ہے۔ اس لیے کچھ ہی دیر میں اُن کی طبیعت اچاٹ ہو جاتی ہے، بہت سے طلبہ اپنا سبق تیار کرنے کے ارادہ سے بیٹھتے ہیں، لیکن ذرا دیر میں ان کا خیال بٹ جاتا ہے، اور کتاب کے لفظ ہی لفظ ان کی آنکھوں کے سامنے رہتے ہیں، باقی ان الفاظ کی مفہومی کیفیت اُن کے دماغ سے غائب ہو جاتی ہے، غرض توجہ ارادی کے قیام و ثبات کے لیے ذوق و دلکشی لازمی ہے، محض ارادہ کافی نہیں۔

(۲) ارادہ بعض اوقات نوعیت ذوق کی تعیین کرتا ہے، بلاغ میں

کسی وقت ہم محض تفریح کی غرض سے جاتے ہیں، دوسرے وقت باغباں کو ہدایات دینے جاتے ہیں، تیسرے وقت علم نباتات سے متعلق بعض مشاہدات و معلومات حاصل کرنے جاتے ہیں، وقس علیٰ ہذا، باغ ایک ہی ہو لیکن اس سے ہماری دلچسپی ہر وقت ایک جدید حیثیت رکھتی ہے، اور اس کی تعیین ارادہ کرتا ہی، اسی طرح دنیا کی ہر شے اپنے اندر بے شمار دلچسپیاں رکھتی ہی، اور اس کی تعیین کہ ہمیں فلاں وقت اور فلاں موقع پر اس کے ساتھ فلاں حیثیت سے دلچسپی ہو گی، اکثر ارادہ کے ہاتھ میں ہوتی ہی۔

(۳) ارادہ، توجہ اضطراری کی قوت پر غالب نہیں آسکتا، بچے بچے ہی رہیں گے خواہ ان میں ضبط و متانت پیدا کرنے کی کتنی کوشش کی جائے، ایک پانچ برس کا بچہ اگر استاد کے پاس بیٹھا ہی، اور سامنے سے بارات نکل رہی ہی تو ممکن نہیں کہ وہ ادھر نہ دیکھنے لگے، اور استاد اگر دانشمند ہی تو اس موقع پر سرزنش بھی نہ کرے گا، کیونکہ وہ جانتا ہی کہ اس عمر کے بچوں میں کھیل تماشہ کی جانب التفات ان کی توجہ اضطراری کا لازمی نتیجہ ہی جس کے سامنے ان کا ارادہ بے بس ہی، البتہ اگر نوجوانوں میں اس قدر ضبط نہ ہو، تو وہ بے شبہ قابل ملامت ہیں، فیثاغورث و سقراط، نیوٹن و ہیگل سے زیادہ غور و فکر میں انہماک رکھنے والا، دنیا میں اور کون ہوا ہی، لیکن ان سے بھی یہ ممکن نہ تھا کہ ان کی کرسی کے نیچے کوئی دفعتہً پٹاخہ چھوڑ دیتا اور وہ بے ساختہ اچھل نہ پڑتے، یہ اچھل پڑنا توجہ اضطراری کا ایک عمل ہی اس کے آگے ارادہ کی مغلوبیت یقینی ہی۔

علم و تعلیم کے ساتھ ساتھ توجہ اضطراری کے علاوہ توجہ ارادی کا بھی ارتقا ہوتا رہتا ہے، ان پڑھوں اور جاہلوں میں توجہ ارادی کا حصہ برائے نام اور بیشتر حصہ توجہ اضطراری ہی کا ہوتا ہے، پڑھے لکھوں میں مشکل سے کوئی ایسا نکلے گا، جو توجہ ارادی کا کافی حصہ دار نہ ہو، توجہ ارادی میں پورا انہماک و یکسوئی آسان نہیں، اس کے لیے ایک مدت کی تربیت اور مشق و ریاضت کی ضرورت ہے۔

توجہ ارادی و اضطراری کے خصائص امتیازی جدول ذیل کی مدد سے بیک نظر ذہن نشین ہو سکتے ہیں۔

	خصائص توجہ اضطراری	خصائص توجہ ارادی
بلحاظ علت قریبہ،	جذبات	ارادہ
بلحاظ حالت شعور،	انفعالی	فاعلی
بلحاظ مہیج،	خارجی	داخلی
بلحاظ مدت،	مختصر و آنی	طویل و ممتد
بلحاظ ماخذ،	ذوق و دلکشی	سعی و کوشش

مشاہدہ ہے کہ بعض اشخاص کے مشاغل متعدد و متنوع ہوتے ہیں، وہ ایک ہی وقت میں متعدد و مختلف النوع مشاغل میں مصروف رہتے ہیں، اور سب کو یکساں ذوق و شوق سے انجام دیتے ہیں، بعض اشخاص اس کے برخلاف ایسے ہوتے ہیں، جو ایک وقت میں صرف ایک ہی چیز کو لے سکتے ہیں۔ ان کی دلچسپیوں کا دائرہ مختصر و محدود ہوتا ہے، وہ ایک سے زائد چیز د

پر صرف توجہ نہیں کر سکتے، البتہ جس چیز کو ہاتھ لگاتے ہیں، اس میں انہیں غایت یکسوئی و انہماک ہوتا ہے، اور گویا وہ اسی کے ہو رہتے ہیں، یہ دماغی فرق، تاریخ کے مشاہیر رجال میں پایا گیا ہے، نپولین ایک وقت میں بے تکلف متعدد اہم سے اہم کام انجام دیتا تھا، جولیس سیزر ایک ساتھ کئی کام کرتا تھا، سر سید احمد خاں ایک ہی وقت میں، مذہبی تصنیف و تالیف کرتے تھے، کالج کی تعمیرات اپنی ذاتی نگرانی میں تیار کراتے تھے، کالج و بورڈنگ کے اندرونی انتظامات کرتے تھے، سیاسی مسائل پر تقریریں کرتے، اور مضامین شائع کرتے اور چندہ وصول کرنے کے لیے دورہ کرتے پھرتے تھے، مولانا محمد علی ایک ہی وقت میں مسلمانوں کے سب سے بڑے لیڈر بھی تھے، اور انگریزی و اردو کے دو دو پرچوں کے اڈیٹر بھی، ادیب بھی اور مورخ بھی جامع مسجد کے واعظ بھی اور کانگریس کے صدر بھی، شاعر بھی اور نقاد سخن بھی، بڑے ہنسنے ہنسانے والے بھی اور بڑے رونے رلانے والے بھی، مسز اینی بسنٹ ایک ہی وقت میں ہفتہ وار ماہوار و روزانہ پرچوں کی اڈیٹری، سیاسی انجمنوں کی صدارت، فلسفیانہ تصنیف و تالیف، تھیاسوفیکل مجالس کی رہنمائی و سیادت وغیرہ متعدد و مختلف النوع فرائض انجام دیتی تھیں، ایک طرف تاریخ میں اس طرح کے عاقۃ الورود دماغوں کی مثالیں ملتی ہیں، دوسری طرف ایسے افراد بھی ملتے ہیں، جن کا دائرۂ ذوق بہت ہی مختصر و محدود ہوتا ہے، البتہ وہ جس چیز کو لیتے ہیں بس ہمہ تن اسی میں منہمک و مستغرق ہو جاتے ہیں، سقراط، جب کھڑے کھڑے کسی مسئلہ کو سوچنے لگتا، تو ساری رات ایک وضع سے کھڑے کھڑے گزار دیتا

اور اسے کچھ خبر نہ ہوتی، نیوٹن جب کسی مسئلہ کی ادھیڑ بن میں ہوتا تو کھانے کے کئی کئی وقت یوں ہی گزر جاتے ہیگل جس وقت اپنی ایک اہم تصنیف کی ترتیب میں مشغول تھا، شہر پر گولہ باری ہوتی رہی اور اسے خبر نہ ہوئی، فرنگی محل کے ایک نامور عالم مولانا محمد نعیم رح ہوئے ہیں، وہ ایک بار شروع رات میں کتاب دیکھنے میں مشغول ہوئے، تو جب نماز صبح کی اذان ہوئی، جب چونکے۔

معلوم یہ ہوا کہ قوت توجہ کے لحاظ سے، دماغ انسانی کی ساخت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک اس قسم کے دماغ ہوتے ہیں، جن میں شعور کے خطوط "عموماً متفرق، منتشر اور پھیلے ہوئے ہوتے ہیں، دوسری قسم کے دماغوں میں یہ خطوط اکثر کسی ایک نقطہ پر یکجا و مجتمع رہتے ہیں، پہلی قسم کے دماغ کے مشاہیر افراد، اپنی وسعت نظر جامعیت و ہمہ گیری کے لحاظ سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اور دوسری قسم والے اپنی دقت نظر، عمق، و نکتہ رسی کے لحاظ سے، دماغ کی یہ قسمیں ایک بڑی حد تک ودیعت فطری ہوتی ہیں، اکتساب و تربیت کو بھی دخل ہوتا ہے، مگر قلیل حد تک۔

ان دونوں قسموں کے دماغوں کو قطعیت کے ساتھ ایک دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی، اپنی اپنی جگہ پر دونوں بہت قابل قدر ہیں، اور ارتقاء کائنات کے حق میں دونوں کا وجود ضروری ہے، البتہ یہ کہنا بجا نہیں کہ بعض مخصوص علوم و فنون کو ایک قسم کے دماغ سے زیادہ مناسبت ہوتی ہے، اور بعض کو دوسرے سے، فلسفہ و منطق وغیرہ بعض ایسے خالص ذہنی علوم ہیں، جن پر توجہ کرنے والے کو یکسوئی، انہماک، مرکزیت خیال کی

خاص ضرورت ہوتی ہے، لیکن جو علوم مادی ہیں، یعنی جن کا تعلق کائنات خارجی کے مشاہدات و تجربات سے زیادہ رہتا ہے، مثلاً تاریخ، سائنس وغیرہ ان کے شائقین کو ایک ہی وقت میں مختلف چیزوں پر نظر رکھنا ہوتی ہے اس لیے ان کے لیے دوسری قسم کا دماغ موزوں ہے۔

معلم و استاد، خصوصاً وہ جن کے سپرد کم عمر طلبہ کی تعلیم ہوتی ہے، ان کے لیے نیوٹن و ہیگل کے طرز کا دماغ رکھنا ایک سخت نقص ہے۔ ان کا کام صرف درس یا لکچر دینے پر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ طلبہ اور درجہ کی انتظامی حالت پر بھی انھیں پوری نگاہ رکھنا ہوتی ہے، کوئی طالب علم اگر باتیں کر رہا ہے تو اس کی تادیب استاد کا فرض ہے، کوئی طالب علم دوسری جانب مشغول ہے تو اس کی نگرانی استاد کے فرائض میں ہے، یہ دیکھتے رہنا کہ لڑکے اپنے اپنے مقام پر قرینہ سے بیٹھے ہیں، استاد کی ذمہ داریوں میں سے ہے، غرض اس طرح پڑھانے کے ساتھ ساتھ درجہ کے نظم و نسق سے متعلق متعدد جزئیات ہر وقت اس کی توجہ کی محتاج رہتی ہیں، نومشق استاد کو اس میں یقیناً دقت ہوتی ہے، لیکن وہ جب کہنہ مشق ہو جاتا ہے، تو چنداں زحمت باقی نہیں رہتی، وہ سبق سے پوری طرح واقف ہو جاتا ہے، اس لیے اس کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی، کہ وہ ساری توجہ درس پر مجتمع رکھے، وہ آسانی اپنی توجہ سے ایک جزء مرکز بنا سکتا ہے، اور باقی اجزاء توجہ کو متفرق معاملات پر حاوی و ساری کر سکتا ہے، پھیلا سکتا ہے، البتہ طلبہ کی نوعیت توجہ کو اس سے بالکل مختلف ہونا چاہیے، ان کی ساری توجہ کا مرکز درس ہی ہونا چاہیے

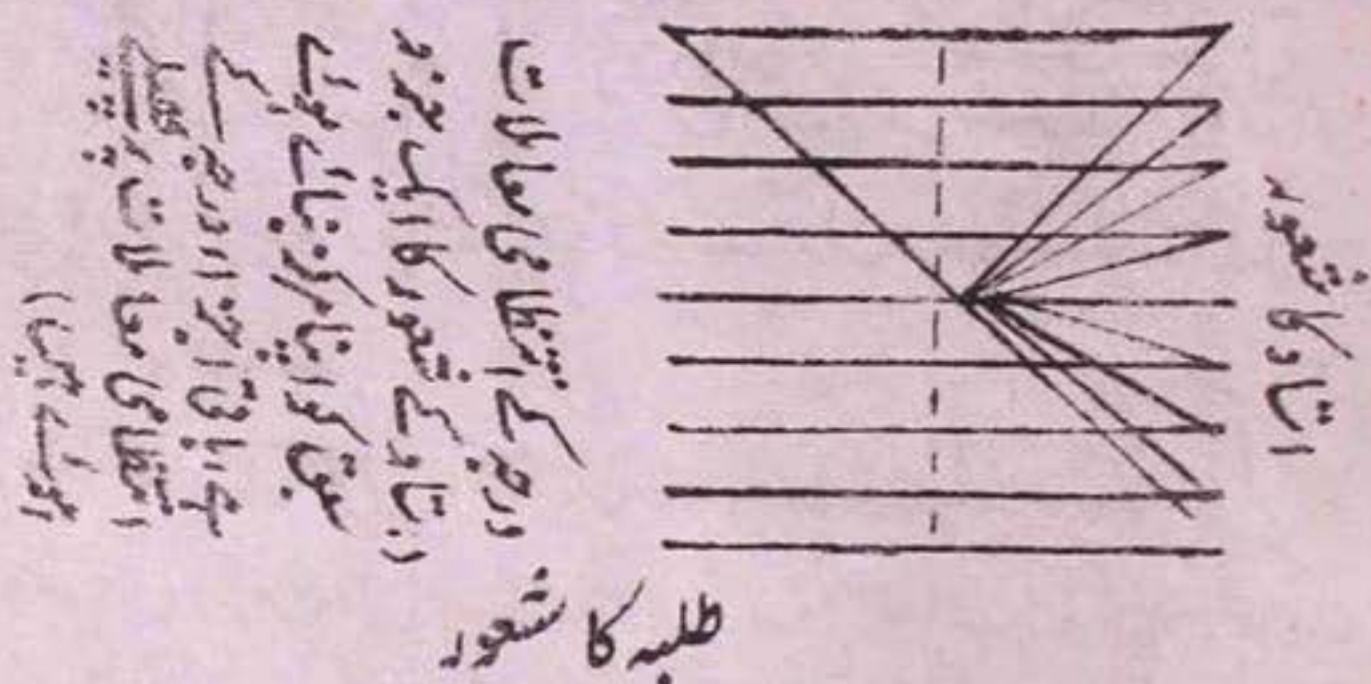
کہ تھوڑی سی بے توجہی سے بھی مطالب ان کے ذہن کی گرفت سے چھوٹ جائیں گے۔

استاد اور طلبہ کی توجہ سبق پر کس کس حد تک مبذول رہنی چاہیے۔ ان امور کی توضیح اشکال ذیل کی وساطت سے بآسانی ہو جائے گی۔

استاد کا شعور

درجہ کے انتظامی معاملات

(استاد کے شعور کا ایک جزو سبق کو اپنا مرکز بنائے ہوئے ہے باقی اجزا درجہ کے انتظامی معاملات پر پھیلے ہوئے ہیں)

طلبہ کا شعور

(طلبا کا شعور تمامتر سبق کو اپنا مرکز بنائے ہوئے ہے)

چند صفحہ ادھر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ فلاں فلاں اسباب و حالات ہو یا نت توجہ کا کام دیتے ہیں، اب ایک نظر موانع توجہ پر بھی کرنا ہے، یعنی ان اسباب و حالات پر جو ذہن کو کسی شے پر توجہ کامل صرف کرنے سے روک سکتے ہیں۔ یہ موانع دو طرح کے ہو سکتے ہیں، مادی، و ذہنی۔ پہلے موانع مادی کو لیتے ہیں۔

(۱) **ضعف جسمانی**، خواہ کسی مرض کا نتیجہ ہو، یا عارضی اضمحلالِ طبع سے پیدا ہو گیا ہو، دونوں صورتوں کا ماحصل ایک ہی ہے، کہ کمزور قوی زبردست سعی توجہ کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

(۲) **خستگی و تکان**، یہ بھی اسی ضعف جسمانی کی ایک مخصوص شکل ہے۔

(۳) **شور و غل**، توجہ نام ہے یکسوئی کے ساتھ ایک مہیج سے مشغولیت کا اور جب متعدد مہیجات جلب توجہ کے لیے کشمکش کریں گے تو ظاہر ہے کہ نفس کسی ایک پر پوری توجہ نہ کر سکے گا، اسی لیے سکون و خلوت کو یکسوئی سے لازمی شے قرار دیا گیا ہے۔

(۴) **نامناسب ماحول**، کمرہ میں تازہ ہوا کا نہ ہونا، بہت زیادہ گرمی بہت زیادہ سردی وغیرہ ان سب صورتوں میں اعصاب دماغی جد وجہد کے ناقابل ہو جاتے ہیں، اور یکسوئی میں لازماً خلل پڑتا ہے۔

(۵) **نامناسب ہیئت جسمی**، یکسوئی میں ہر شخص کو اس کی مخصوص وضع و ہیئت جسمی بھی معین ہوتی ہے۔ اور جب اس کے خلاف ہوتا ہے تو قیام توجہ میں سخت دشواری ہوتی ہے، بعض شاعر فکر سخن کے وقت ٹہلتے رہتے ہیں، اور اسی حالت میں مضامین شعر پر ان کی توجہ خوب قائم رہتی ہے، اگر انھیں ٹہلنے سے روک دیا جاتا ہے، تو مضمون بھی گم ہو جاتا ہے، مکتبون کے کم عمر بچے ہل ہل کر پڑھتے ہیں، ان کی حرکت جسم اور حرکت دماغ کے درمیان ایک خاص طرح کا رشتہ معلوم ہوتا ہے، اکثر جسمانی کاہلی و سستی، دماغی کاہلی و سستی کے مترادف ہوتی ہے، اور عموماً جس وقت نظام جسم

چاق و مستعد ہوتا ہے، اسی وقت دماغ بھی حاضر ہوتا ہی، لیکن یہ قاعدہ کلی نہیں، صرف اکثری ہے۔

اب موانع ذہنی پر نظر کیجیے، ان کی اہمیت بھی موانع مادی سے کچھ کم نہیں اور تعداد میں یہ بھی اُسی قدر ہیں!۔

(۱) **خلقی نامناسبت**، بیشتر افراد کو بعض مضامین سے خلقی نامناسبت ہوتی ہی، تاہم کسی نہ کسی مضمون سے انھیں ذوق ضرور ہوتا ہی، ایسے اشخاص کو چاہیے کہ اپنے مرغوب و دلکش مضامین کی وساطت سے غیر مرغوب غیر دلکش مضامین سے مناسبت پیدا کریں، کیونکہ ہر مضمون کسی نہ کسی حیثیت سے دوسرے مضامین سے کچھ ربط و تعلق ضرور رکھتا ہے، دانش مند استاد کا فرض ہی کہ اپنے طلبہ کے فطری ذوق و رجحان کو پہچانے اور جو مضامین ان کے مذاق کے موافق ہوں، ان کے ذریعہ و وساطت سے ان کے خلاف مذاق مضامین کو ان کے لیے خوشگوار بنائے۔

(۲) **تردد و پریشانی**، انتشار ذہنی، بداہتہً یکسوئی کے منافی ہی،

(۳) **اجنبیت و غرابت**، اوپر معلوم ہو چکا ہی کہ دلکشی کے لیے لازمی ہے کہ مہیج ایک حد تک مانوس و مالوف ہو، بالکل نامانوس مہیج سے ذہن کو طبعاً وحشت ہوتی ہے۔

(۴) **ذکاوت و ذہانت**، "اے روشنی طبع تو برمن بلا شدی" ایک عام ضرب المثل ہی، اور فطری ذکاوت و ذہانت کی روشنی اکثر حالتوں میں توجہ و انہماک کے حق میں بلا ہی ثابت ہوتی ہی، ذہین افراد اکثر اپنی خوش

دماغی کے اعتماد پر غور و توجہ کو اپنے لیے بالکل غیر ضروری خیال کرتے ہیں، اور اس کی روک تھام اگر شروع ہی میں نہ کی گئی تو بالآخر یہ مرض لاعلاج ہو جاتا ہے، یعنی قیام توجہ، کوشش کے بعد بھی ناممکن ہو جاتا ہے، استاد کا فرض ہے کہ ذہین طلبہ سے خاص طور پر سوالات کیا کرے، کہ ان پر یہ واضح ہو جائے کہ ترقی کے لیے محض ذہانت بے سود ہے۔ تاوقتیکہ غور و فکر و توجہ و یکسوئی کی بھی آمیزش نہ ہو۔

(۵) منہج میں عدم تنوع، اوپر گذر چکا ہے کہ دلکشی کا ایک بڑا عنصر منہج کا تنوع ہے، جس منہج میں ضرورت سے زیادہ دیر تک یکسانیت قائم رہتی ہے، اس سے طبیعت اچاٹ ہو جاتی ہے، جو استاد مسلسل زبانی تقریر کرتا ہے، طلبہ اس سے اکتا جاتے ہیں، دانش مند استاد کچھ دیر مسلسل تقریر کرتا ہے، کچھ دیر طلبہ سے سوال و جواب کرتا ہے، کچھ دیر اپنے نوٹ تحریر کراتا ہے وقس علی ہذا۔

اکثر کتابوں میں اس قسم کے واقعات پڑھے اور لوگوں کی زبانی سنے ہوں گے، کہ فلاں شخص جو اپنے زمانہ کا بہت بڑا حکیم یا فلسفی تھا، بعض حیثیات سے بالکل ناسمجھ تھا اور بعض بالکل موٹی باتیں اس کی سمجھ میں نہیں آتی تھیں، یہ واقعات بظاہر عجیب معلوم ہوتے ہیں، لیکن اس کی لم صرف یہ ہے کہ شعور کا رجحان طبعی و میل فطری، انتشار اور پھیلاؤ کی جانب ہے، اور اس میں بجبر اجتماع و مرکزیت پیدا کرتے رہنا، اسے ایک غیر طبعی حالت میں رکھنا ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ توجہ کو عرصۂ دراز تک کو یکسو رکھنے

سے دماغ پر سخت زور پڑتا ہے، دماغی خستگی محسوس ہونے لگتی ہے، اور ذہن میں دوسرے مشاغل کی جانب ملتفت ہونے کی صلاحیت بہت ہی گھٹ جاتی ہے، بقول اسپنسر کے فطرت بہت بڑی سخت محاسب ہے، اگر کسی ایک مد میں زیادہ خرچ ہو جاتا ہے تو وہ دوسری مدوں سے اتنا ہی کاٹ لیتی ہے۔ پس کسی شے پر کامل مرکزیت و یکسوئی کے ساتھ صرف توجہ کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ دوسری چیزوں کی طرف توجہ کم ہو جائے اور عام قوت توجہ ایک بڑی حد تک مردہ و مضمحل ہو کر رہ جائے۔

عمل توجہ میں یہ نہیں ہوتا کہ انسان کے آلات حواس بجز ایک سمت کے اور ہر طرف سے بالکل معطل ہو جائیں، وہ محسوس سب کچھ کرتا ہے۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ دماغ پر اثر قائم صرف اسی شے کا ہوتا ہے، جو اس کے زیر توجہ ہوتی ہے، گویا ماحول سے بے شمار تیر ایک ہی وقت میں شعور پر چلائے جاتے ہیں، مگر ٹھیک نشانہ پر ایک ہی تیر جا کر پیوست ہو جاتا ہے۔ باقی سب بھی پڑتے اس پر ضرور ہیں، مگر بس یوں ہی کہ اچٹتے ہوئے آئے اور پھسلتے ہوئے نکل گئے، بے توجہی کی حالت میں یہ نہیں ہوتا کہ انسان اپنے گرد و پیش کی چیزوں کو دیکھتا یا سنتا نہیں، بصارت و سماعت اپنے اپنے کام میں بدستور لگی رہتی ہے، البتہ ہوتا یہ ہے کہ اس وقت دماغ ان سے کوئی گہرا اور دیرپا اثر ذرا بھی نہیں قبول کرتا، تہیجات درآور داخل برابر ہوتے رہتے ہیں، لیکن دماغ پر کوئی قابل لحاظ نقش نہیں بناتے، گویا ہوا کے تھپیڑے نے دریا میں آن کی آن تموج پیدا کیا، حباب ابھی ابھرے اور ابھی مٹ گئے، بارہا دیکھا ہوگا

کہ استاد درجہ میں سبق پڑھا رہا ہی، اور اکثر طلبہ ادھر سے بے التفات آپس میں باتیں کر رہے ہیں، اتنے میں استاد نے کوئی دلچسپ قصہ بیان کرنا شروع کیا، معاً درجہ میں خاموشی چھا گئی، اور سب کے سب اس جانب متوجہ ہو گئے، استاد کی تقریر کے الفاظ ان کے کانوں میں شروع سے آرہے تھے لیکن چونکہ انھیں کوئی دلچسپی نہ تھی، اس لیے ان الفاظ سے ان کے دماغ میں کوئی مفہومی کیفیت نہیں پیدا ہوتی تھی، اور قصہ کے الفاظ چونکہ ان کے لیے دلبستگی کا سامان رکھتے تھے، اس لیے جوں ہی ان کے دماغ تک پہونچے، دماغ نے ان سے اثر قبول کرنا شروع کیا، اور طلبہ ہمہ تن توجہ و اشتیاق بن گئے

لفیات توجہ میں ایک معرکۃ الآرا مسئلہ یہ ہی کہ نفس ایک وقت میں کتنی چیزوں پر توجہ قائم رکھ سکتا ہی، علمائے نفس نے اس کے جواب میں بڑی بڑی موشگافیاں کی ہیں، لیکن اس کا کھلا ہوا جواب یہ ہی کہ صرف ایک پر یہ بلاشبہ ممکن ہی کہ وہ شے بجائے خود کثیر التعداد افراد یا اجزا پر شامل ہو، لیکن نفس کے سامنے موجود ہونے کی حیثیت سے وہ حکم واحد ہی کی داخل ہو گی، انسان ایک ہزار روپیہ پر ایک ہی وقت میں توجہ بآسانی قائم رکھ سکتا ہی لیکن کیونکر؟ ہزار روپیوں پر فرداً فرداً نہیں بلکہ ایک ہزار کی مجموعی رقم پر، اور یہ جو اس طرح کے واقعات مشاہدے میں آتے رہتے ہیں، کہ ایک شخص ایک ہی وقت میں کئی چیزوں پر متوجہ ہے، یا مثلاً اس طرح کی روایات کہ جولیس سیزر ایک ساتھ چار چار خط اپنے ساتھیوں سے لکھواتا تھا، اور پانچواں خود لکھتا جاتا تھا، تو اس

قبیل کے واقعات میں یہ نہیں ہوتا کہ انسان بعینہ آن واحد میں مختلف اشیاء پر توجہ کرتا رہی، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ مختلف اشیاء پر باری باری اس سرعت کے ساتھ اُس کی توجہ منتقل ہوتی رہتی ہے کہ سارا سلسلہ بظاہر ایک معلوم ہوتا ہے، بجلی کے شرارے ایک سکنڈ میں بے شمار تعداد میں خارج ہوتے رہتے ہیں، لیکن، دیکھنے میں بجلی کی ایک ہی لہر معلوم ہوتی ہی۔

ہر شے اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہی، جو شخص نیکی کو پہچانتا ہی، وہ بدی سے بھی واقف ہوتا ہی، مشغولیت کے ضمن میں ناظرین بے شغلی سے بھی واقف ہو گئے ہوں گے، لیکن یہ بے شغلی و بے توجہی کی ایک ایسی عام کیفیت نفسی ہی، کہ اس کے لیے کسی مزید تعارف کی ضرورت نہیں، ہر شخص کو روزانہ زندگی میں اس کا بکثرت تجربہ ہوتا رہتا ہی، آنکھیں کھلی ہوئی ہیں، مگر نظر کسی شے پر قائم نہیں، کسی کام میں دل نہیں لگتا، بے کاری میں وقت گزر رہا ہے پلنگ یا آرام کرسی سے اٹھنے کو جی نہیں چاہتا، شعور خفی میں یہ خیال ضرور گزر رہا ہی کہ اٹھکر فلاں فلاں کام کرنا چاہیے، لیکن کاہلی اٹھنے نہیں دیتی عدم مشغولیت دماغ پر مسلط ہی، فانوس طلسمی (میجک لینٹرن) کی تصویروں کی طرح جلد جلد ایک خیال دوسرے کی جگہ پر خود بخود آتا جاتا ہی، اور قوت فاعلی گویا بالکل معطل ہی، یہاں تک کہ ایک عرصہ کے تعطل و بیکاری کے بعد از خود حرکت پیدا ہوتی ہی، قوت فاعلی از سر نو غور کرتی ہی اور اس وقت پھر کوئی مشغولیت شروع ہو جاتی ہی جس طرح توجہ نام ہی شعور میں انتہائی اجتماع و مرکزیت کا، اُسی طرح بے توجہی اس کیفیت

نفسی کا نام ہی، جس میں شعور انتہائی انتشار اور پھیلاؤ کی حالت میں ہو۔

صفحاتِ بالا میں توجہ کی ماہیت نفسی اور اس کے اہم خصائص معلوم ہو چکے، توجہ کیا ہے، شعور سے اس کا کیا تعلق ہے، اس کے کتنے اقسام ہیں، کن کن حالات داسباب سے پیدا ہوتی ہی، اس کی تربیت وترقی کیونکر ہو سکتی ہی، اس کے موانع کیا کیا ہیں، ان تمام امور سے ہم واقف ہو چکے، لیکن توجہ کو تعلیم سے وفن تعلیم سے جو خاص وبراہ راست تعلق ہی، اس کے لحاظ سے یہ مناسب ہو گا کہ خاتمہ پر اس کی چند تعلیمی تفریعات پر بھی ایک سرسری نظر کر لیں، یعنی جو معلومات اب تک حاصل ہوئے ہیں، ان کا انطباق چند مختصر لفظوں میں فن تعلیم پر کرتے چلیں۔

یہ حقیقت واضح ہو چکی کہ نامانوس وغریب اشیاء سے ذہن کو طبعاً وحشت ہوتی ہی، اس لیے مانوس اشیاء کو نامانوس اشیاء کی تعلیم کا زینہ بنانا چاہیے، یا دوسرے لفظوں میں، اسباق کو آسان سے دشوار، اور معلوم سے نامعلوم کی طرف تدریجاً جانا چاہیے۔

جو چیزیں ہر وقت مشاہدہ و تجربہ میں آسکتی ہیں، وہ یقیناً زیادہ صاف آسان و قریب الفہم ہوتی ہیں، بمقابلہ ان مسائل کے جن کا تعلق عقل و فکر سے ہوتا ہے، اس بنا پر کلیہ بالا کے پہلو بہ پہلو یہ کلیہ بھی وضع کر سکتے ہیں، کہ اسباق کو مادیات سے مجردات اور محسوسات سے معقولات کی جانب جانا چاہیے۔

یہ بھی گزر چکا، کہ توجہ و یکسوئی سے دماغ پر پورا بار پڑتا ہی جس کے متحمل کم عمر

طلبہ نہیں ہو سکتے، اور عرصہ تک قیام توجہ پر قدرت حاصل کرنے کے لیے کافی مشق وتربیت کی ضرورت ہو، جس کی توقع مبتدیوں سے نہیں ہو سکتی، اس سے ہم بآسانی یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اسباق کی مدت بجائے طویل ہونے کے مختصر ہونا چاہیے۔

یہ بھی معلوم ہو چکا، کہ توجہ کا اصل الاصول ذوق ودلکشی ہو، اور ذوق کا جبر وتشدد سے پیدا ہونا نا ممکن ہی، اس لیے بجز اُن صورتوں کے جب سختی ناگزیر ہو جاتی ہے، عموماً طلبہ کو سمجھا بجھا کر تعلیم دینا چاہیے۔

ذوق ودلکشی کا سب سے بڑا ضامن مہیجات کا تنوع ہو۔ تعلیم میں بعینہ اس اصول کو ہم چسپاں کر سکتے ہیں، اور اس نتیجہ تک یقین کے ساتھ پہنچ سکتے ہیں کہ اسباق میں تنوع وتفنن ضرور ملحوظ رکھنا چاہیے۔

باب (۱۰)

"مکالمۂ دوم" "از مکالمات برکلے"

(۱) معاف کیجیے گا اس سے قبل حاضر نہ ہو سکا، کل کی گفتگو کی ادھیڑ بن میں صبح سے دماغ ایسا مصروف رہا کہ مجھ یاد ہی نہیں رہا، اور اسی میں وقت کا بھی بالکل خیال نہ آیا۔

ف۔ خیر، تو یہ بڑی خوشی کی بات معلوم ہوئی کہ آپ کل والے مسائل پر اس انہماک کے ساتھ غور و خوض فرماتے رہے، کہیے کوئی مغالطہ، کوئی خامی کوئی سقم نظر آیا؟ اگر نظر آیا ہو تو فرمائیے۔

ا۔ ہاں کوشش و کاوش کا تو میں نے کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا بلکہ سچ یہ ہے کہ کل سے آج تک اس کے سوا میں نے اور کچھ کیا ہی نہیں، لیکن یہ ساری محنت لاحاصل رہی، بلکہ صاف صاف کیوں نہ اعتراف کروں کہ جتنی زیادہ جرح و تنقید کی، جتنی زیادہ ژرف نگاہی سے انھیں جانچا

اتنی ہی ان مسائل کی صحت وصداقت اور زیادہ میرے دل نشیں ہوتی گئی۔

ف، یہ صاف دلیل ہے اس امر کی کہ وہ مسائل، انسان کی فطرت سلیم کے عین مطابق ہیں، صداقت اور حسن دونوں کی مخصوص علامت یہ ہے کہ ان کی جتنی زیادہ جانچ کرو، اتنا ہی ان کا کھرا پن اور زیادہ ثابت ہوگا، اسی طرح ناراستی وتلمیع کی خاص شناخت یہ ہے کہ یہ کبھی امتحان پر پوری نہیں اترتی، جہاں انہیں غور کرکے یا قریب جاکر دیکھا فوراً ان کا پردہ فاش ہوجاتا ہے۔

(۲)۔ ا۔ اس میں کلام نہیں لیکن ایک بات ہے، جب تک مقدمات پیش نظر رہتے ہیں، اس وقت تک تو نتائج دیروزہ کی صحت میں مجھے بالکل شبہ نہیں ہوتا، لیکن جس وقت وہ ملحوظ نہیں رہتے اس وقت مجھے فلسفۂ مروجہ کی تعلیمات اس قدر صاف صریح وقطعی معلوم ہونے لگتی ہیں کہ ان سے ہٹنے کو جی نہیں چاہتا۔

ف، آپ کی مراد کن تعلیمات سے ہے؟

ا۔ وہ تعلیم جو حیات وتصورات کی تکوین سے متعلق ہے۔

ف، وہ کیا ہے ذرا بیان تو فرمائیے۔

ا۔ وہ نظریہ یہ ہے کہ دماغ کا ایک خاص حصہ رُوح کا مستقر ہے، جہاں سے اعصاب نکل کر سارے جسم میں دوڑے ہوئے ہیں، مختلف اشیا، خارجی آلات حواس کو مختلف طریقوں پر متاثر کرتی ہیں، جن سے اعصاب میں تموجات پیدا ہوجاتے ہیں، اور یہ تموجات جب اعصاب کی وساطت سے دماغ کے اُس حصہ تک پہنچتے ہیں، جو مستقر ہے روح کا تو انہیں کے اثر سے مختلف تصورات

وجود میں آجاتے ہیں۔

ف۔ اور آپ کے نزدیک اس بیان سے تکوین تصورات کی توجیہ ہوجاتی ہے۔

ا۔ ہاں کیوں؟ کیا آپ کو اس میں کچھ کلام ہے؟

ف۔ خیر، پہلے آپ اپنا مفہوم مجھے اچھی طرح سمجھا دیجئے، آپ فرماتے ہیں کہ دماغ میں جو نقوش پیدا ہوتے ہیں وہ تکوین تصورات کے اسباب و بواعث ہوتے ہیں، مگر یہ ارشاد ہو کہ "دماغ" سے آپ کوئی شے محسوس مراد لیتے ہیں۔

ا۔ اور کیا آپ کے نزدیک اس کے سوا بھی کچھ اور مراد ہو سکتی ہے؟

ف۔ مگر اشیاء محسوسہ تو سب کی سب براہ راست ادراک میں آجاتی ہیں اور جو شے براہ راست ادراک میں آگئی وہ تصور ہے اور جو تصور ہے اس کا وجود خارجی نہیں، بلکہ محض ذہنی ہے، یہ سب مقدمات تو آپ تسلیم ہی کر چکے ہیں

ا۔ ہاں، اور اب میں کب ان سے باہر ہوتا ہوں؟

ف۔ بس لازم آیا کہ دماغ کا وجود بھی محض ذہنی ہے، اب یہ فرمائیے کہ کیا آپ کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ ایک ذہنی شے یا تصور تمام دیگر تصورات کا باعث ہو؟ اور اگر آپ اسے بھی ممکن سمجھتے ہیں، تو یہ فرمائیے کہ خود اس تصور اساسی یا دماغ کی تکوین کہاں سے ہوئی؟

ا۔ میں تصورات کا مبنیٰ اُس دماغ کو نہیں سمجھتا جس کا حس سے ادراک ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ تو خود ہی تصورات محسوسہ کا ایک مجموعہ ہے، بلکہ میری مراد اس دماغ سے ہے جو میرے تخیل میں ہے۔

ف۔ لیکن اگر اشیاء مدرکہ کا آپ وجود ذہنی تسلیم کر چکے ہیں، تو بعینہ یہ بات

اشیاءِ تخیلہ پر بھی صادق آتی ہی۔

ا۔ ہاں یہ تو ہے۔

ف۔ تو جب یہ ہی تو آپ پھر اسی پچھلی بات پر قائم رہی، یعنی آپ کا دعوی یہ رہا کہ تصورات کی تکوین خود ایک تصور میں تغیرات ہونے سے ہوتی ہی، خواہ یہ تصور مدرکہ ہو یا متخیلہ۔

ا۔ اب تو مجھے بھی اپنے دعوی کی صحت میں شک ہونے لگا،

ف۔ دیکھئے جب یہ مسلم ہی کہ روح کے علاوہ جو کچھ بھی ہمارے علم و فکر میں آتا ہی، وہ تصورات ہی ہیں، تو اب سوال یہ ہی کہ اگر بقول آپ کے تمام تصورات کی علت، نقوش دماغ ہوتے ہیں، تو خود یہ دماغ ایک تصور ہی یا نہیں؟ اگر ہی تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک خاص تصور پر جب دوسرے تصورات منطبع ہوتے ہیں تو اس تصور کی تکوین ہوتی ہی، جو بداہتہً مہمل و محال ہی اور اگر یہ کہیے کہ "دماغ" تصور ہی نہیں ہی، تو یہ دعوی ہی سرے سے بے معنی ہوگا،

ا۔ ہاں اب تو مجھے صاف طور پر اپنے دعوی کی لغویت نظر آنے لگی، ایک بالکل بے ٹھکانے سی بات تھی۔

(۳) ف۔ خیر اب اس کو زیادہ اہمیت نہ دیجئے، یہ تو کھلی ہوئی بات ہی کہ ایسی توجیہات سے کسی ذی عقل کو تشفی نہیں ہوسکتی، بھلا آپ ہی بتائیے کہ اعصاب کے تموج، اور رنگ یا آواز کے احساس میں کوئی علاقہ، کوئی مناسبت ہی؟ یہ کسی طرح خیال میں آتا ہی کہ یہ حیات معلول ہوں تموج عصبی کے؟

ا۔ میں کیا کہوں کہ پہلے مجھے اس خیال کی مہملیت اس قدر کیوں

نظر نہ آئی؟

ف۔ بہرحال اب تو آپ اس کے قائل ہوئے کہ اشیاءِ محسوسہ کا کوئی وجود حقیقی نہیں ہوتا، اور گویا آپ پورے متشکک ٹھہرے۔

ا۔ ہاں اب تو یہی ماننا پڑتا ہے،

(۴) ف۔ مگر دیکھئے کیا آپ کو اپنے گرد و پیش ہر شے میں قدرت کردگار کا جلوہ نظر نہیں آتا؟ یہ لہلہاتا ہوا سبزہ، یہ سرسبز گلزار، یہ شاداب چمن، یہ بہتا ہوا دریا یہ صاف رواں چشمہ، کیا یہ چیزیں آپ کے قلب میں فرحت، آنکھوں میں نور اور روح میں وجد نہیں پیدا کرتیں؟ اور پھر یہ لق و دق صحرا، یہ بلند و بالا پہاڑ، یہ زخار سمندر، کیا ان کے نظارے سے آپ کے دل پر ہیبت و رعب نہیں طاری ہوتا، یہ صبح کی صباحت، شب کی ملاحت، موسموں کا تغیر و تبدل ان میں سے ہر شے کس قدر دلکش ہوتی ہے، اور پھر حسن و جمال کو بھی جانے دیجئے، یہ دیکھئے کہ ہر شے میں صنعت و حکمت کا جلوہ کیسا نظر آرہا ہے! جمادات، نباتات، حیوانات میں سے جس شے کو بھی اٹھا لیجئے، ہر شے کی ترکیب ساخت و ترتیب میں حکمت بالغہ و صنعت کاملہ کے آثار نظر آئیں گے، موجودات ارض سے بھی قطع نظر کرکے ذرا عالم بالا کی طرف نگاہ اٹھائیے، تو وہاں پھر ہر ہر قدم پر یہی تماشا نظر آئے گا یہ شفق نیلگوں جس میں جواہرات جڑے ہوئے ہیں، کیسی متخیلہ کو متاثر کرنے والی ہے! یہ آفتاب و ماہتاب اور پھر یہ بے شمار ستارے جو دور سے کتنے ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں، مگر دوربین سے دیکھئے تو عظیم الشان کرے ہیں، جو اپنے شمسی المرکز نظامات میں پڑے

گھوم رہی ہیں، غرض یہ سارا کارخانۂ کائنات اس قدر وسیع و عظیم الشان ہو کہ نہ حواس اس کی پیمائش کر سکتے ہیں، اور نہ متخیلہ اس کا احاطہ کر سکتا ہو، لیکن باایں ہمہ اس کا ایک ایک ذرہ صنعت و حکمت کا جلوہ گاہ ہو، نظم، تناسب و ترتیب ایک ایک شے سے عیاں ہو، کیا آپ کے نزدیک اس عظیم الشان نظامِ کائنات کو حقیقت سے معرّیٰ سمجھنا جائز ہوگا، کیا آپ کے نزدیک تشکک کا یہ فتویٰ درست ہو کہ یہ جو کچھ محسوس ہو رہا ہو یہ سب محض ایک فریب یا دھوکہ ہو اور کیا یہ خیال ہر ذی عقل کے نزدیک مہمل و مضحک نہ ہوگا؟

ا- مجھے اس سے بحث نہیں کہ کسی کے نزدیک یہ خیال کیسا ہوگا، لیکن آپ تو بہر حال اسے لغو کہہ ہی نہیں سکتے، میری تسکین کے لیے یہ کیا کم ہے کہ آپ بھی ویسے ہی متشکک ہیں جیسا کہ میں ہوں۔

ف، اس سے تو جناب میں متفق نہیں۔

ا- کیا فرمایا آپ نے؟ یعنی مقدمات تو خود آپ نے پیش کیے، جنھیں میں تسلیم کرتا رہا، اور ان سے جب محالات لازم آنے لگے تو آپ کنارہ کش ہوئے جاتے ہیں؟ کیا خوب دیانت ہے۔

(۵) ف، لیکن یہ صحیح نہیں کہ میرے پیش کردہ مقدمات آپ کو تشکک کی جانب لے گئے، یہ تو آپ ہی نے فرمایا تھا کہ اشیائے محسوسہ کا وجود حقیقی ذہن سے خارج اور قائم بالذات ہوتا ہو، اور جو محالات لازم آرہے ہیں وہ سب انھیں مقدمات کی بنا پر آرہے ہیں، اور اسی بنا پر آپ کو تشکک کا قائل ہونا پڑا، لیکن میں تو سرے سے ان اصول ہی کا قائل نہیں ہوا، میں تو ان مقدمات کی

بنا پر جنھیں آپ تسلیم کر چکے ہیں، برابر کہتا چلا آرہا ہوں کہ اشیاء محسوسہ کا تمام تر وجود ذہنی ہوتا ہی۔ میں نے ان کی واقعیت سے کبھی انکار نہیں کیا، مگر چوں کہ ان کا وجود محض میرے تخیل کا پابند نہیں بلکہ میرے ادراک میں آنے نہ آنے سے بالکل قطع نظر کر کے بھی قائم رہتا ہی، اس لیے لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی اور نفس یا ذہن موجود ہی۔ جو ان کے وجود کا حامل ہی۔ پس جس حد تک کائنات مادی کا وجود یقینی ہی، اسی حد تک یہ بھی یقینی ہی، کہ ایک غیر محدود واجب الوجود روح بھی موجود ہی جو اس کائنات مادی کی حامل ہے۔[1]

ا۔ واہ کیا نئی بات آپ نے نکالی! اے صاحب اس پر تو صرف میرا کیا معنی تمام مسیحیوں کا شروع سے اعتقاد ہی، اور اکیلے مسیحیوں کی کیا تخصیص ہی، ہر خدا پرست اسے ماننا چلا آرہا ہی کہ خدا عالم الغیب وحاوی کل ہی۔

(۶) ف۔ کیا آپ نے میرے خیال اور دنیا کے عام اعتقاد کے درمیان ایک دقیق فرق پر غور نہیں کیا، لوگ عموماً خدا کے صفات علم وادراک کو اس لیے تسلیم کرتے ہیں کہ وہ وجود باری کے پیشتر ہی سے قائل ہوتے ہیں، بخلاف اس کے میں وجود باری کا قائل بھی اس دلیل سے ہوتا ہوں کہ کائنات مادی کا وجود اس کا مستلزم ہی کہ ذات باری اس کے علم وادراک کے لیے ہو۔[2]

---

[1] یعنی جب یہ مسلم ہی کہ کائنات کا وجود مشروط ہی کسی نفس یا روح مدرکہ پر اور یہ ظاہر ہی کہ وہ نفس مدرکہ میرا آپ کا یا زید وبکر کا نہیں تو لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ نفس مدرکہ ایسا ہوگا جو ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے گا یعنی واجب الوجود (از مترجم)

[2] گویا دوسروں کے لیے جو دلیل ہی میرے لیے وہ نتیجہ ہی اور جو دوسروں کے لیے نتیجہ ہی وہ میرے لیے دلیل ہی۔ (از مترجم)

ا۔ لیکن خیر اس سے کیا بحث؟ جب خیال ایک ہو تو اس سے کیا غرض کہ پیدا کس طریقہ سے ہوا۔

(۷) ف، مگر نہیں یہ بھی صحیح نہیں کہ خیال ایک ہی، فلاسفہ تو اس کے قائل ہیں کہ خدا اجسام مادی کا ادراک کرتا ہی، تاہم یہ اجسام مادی کسی نفس مدرکہ سے بالکل علاحدہ و بے واسطہ ہو کر ایک مستقل و ذاتی وجود بھی رکھتے ہیں، حالانکہ میں اس کا قطعی منکر ہوں اور پھر کیا آپ کو ان دو مقولوں میں بین و صریح فرق نہیں نظر آتا؟

ایک یہ کہ:۔

ذات باری کا وجود ہی، اس لیے وہ تمام اشیاء کا ادراک بھی کرتا ہی،

دوسرا یہ کہ:۔

اشیاء مدرکہ کا وجود واقعی ہی، تو لامحالہ ان کے ادراک کے لیے ایک غیر محدود نفس مدرکہ بھی ہونا چاہیے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ ایک غیر محدود نفس مدرکہ کا وجود ہی۔ اور یہی خدا ہی۔

اب تک فلاسفہ وجود باری پر کائنات کی نظم و صنعت سے استدلال کرتے آئے ہیں، وجود باری سے متعلق ان کی مستحکم ترین دلیل عالم کی صنعت و حکمت حسن و جمال، نظم و ترتیب رہی ہی، لیکن یہ بات آپ کے نزدیک کیا کچھ کم ہی کہ اس جدید طریقہ سے خدا کا وجود بدیہی الانتاج ہو جاتا ہی، میرے طرز استدلال کے مطابق ترتیب یوں ہو گی۔

(۱) کائنات خارجی نام ہی محسوسات کا بوساطت حواس۔

(۲) وساطت حواس سے بجز تصورات کے اور کچھ محسوس نہیں ہو سکتا۔
(گویا کائنات نام ہی مجموعۂ تصورات کا)
(۳) تصورات کا وجود صرف نفس مدرکہ میں ہو سکتا ہی، (اور یہی نفس مدرکہ اولیٰ خدا ہی) میرے نزدیک تو اس آسان و بدیہی الثبوت دلیل سے بغیر کسی پیچیدہ و طویل بحث کے اور بغیر مختلف علوم سے کائنات کے نظام و صنعت کی سند لانے کے آپ الحاد کے حملوں سے بالکل محفوظ رہ سکتے ہیں، اور صرف اس کھلی ہوئی حقیقت کے سہارے پر کہ بدتر سے بدتر غیر منتظم و غیر مرتب کائنات کا وجود بھی نفس مدرکہ کے وجود کا مستلزم ہی، خدا پرستی کی حمایت ہر باطل پرست کے مقابلہ میں نہایت اطمینان کے ساتھ کر سکتے ہیں، خواہ آپ کے مقابلہ میں کوئی دور و تسلسل کا معتقد ہو، خواہ بخت و اتفاق کا قائل ہو، اور خواہ و نینی[۵۱] ہابس[۵۲]، و اسپینوزا[۵۳] کے ہفوات ہوں، کیا ان رہبران ضلالت میں سے کوئی بھی یہ تصور کر سکتا ہی کہ کوئی بدقطع سے بدقطع چٹان، بیابان نہیں، بلکہ کوئی

---

۵۱ و نینی (۱۵۸۶ء تا ۱۶۱۹ء) اٹلی کا ایک غیر معروف فلسفی وحدت وجود کا قائل تھا، اس کا مسلک تھا کہ بالکل ممکن ہی کہ ایک شے عقلاً ثابت ہو، لیکن عقیدۃً اس کا تسلیم کرنا ضروری ہو، لوگوں نے الحاد کے الزام میں اس کو سولی پر چڑھا دیا۔ م،

۵۲ ہابس (۱۵۸۸ء تا ۱۶۷۹ء) انگلستان کا زبردست فلسفی، اس کا رجحان مسلک مادیت کی جانب تھا۔ م

۵۳ اسپینوزا، (۱۶۳۲ء تا ۱۶۷۷ء) مشہور و معروف یہودی فیلسوف، ایک زبردست نظام فلسفہ کا بانی اس کا مسلک وحدت وجود و مادیت کے بین بین سمجھا جاتا ہی۔ م

انتہائی غیر مرتب و پراگندہ اجتماع ذرات، غرض کوئی شے واقعی و فرضی بغیر ایک نفس مدرکہ کے موجود ہو سکتی ہے؟ یہ باطل پرست خود ہی اپنے دل پر ہاتھ رکھ کے ایمان سے بتائیں کہ کبھی بھی وہ ایسے تصور پر قادر ہو سکتے ہیں؟ اور اگر نہیں ہو سکتے تو اپنی حماقت پر شرمائیں، غرض اس طرح بحث کا سارا فیصلہ خود ہمارے مخالفین کے ہاتھ آجاتا ہے، اور میں نہیں جانتا اس سے زیادہ کسی شے کے بدیہی البطلان ہونے کا کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ جس شے کو واقعۃً وہ تسلیم کرتا ہے۔ تو اس کے تصور ہی سے اس کا ذہن قاصر ہے۔

(۸) ف، اس میں شبہہ نہیں کہ آپ نے جو خیال پیش کیا ہے اس سے مذہب کی زبردست تائید ہوتی ہے، لیکن کیا آپ کے نزدیک یہ خیال متاخرین کے اس عقیدہ سے ملتا جلتا نہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ ہر شے خدا میں نظر آتی ہے۔

ف، ہاں اس مسئلہ کو میں سمجھنا چاہتا ہوں ذرا تشریح تو فرمائیے۔

ا- ان کا قول یہ ہے کہ روح بوجہ غیر مادی ہونے کے موجودات مادی کے براہ راست ادراک کرنے کے ناقابل ہے، اس لیے لامحالہ وہ ہستی ایزدی کی وساطت سے ادراک کرتی ہے، جو خود روحانی ہے، اس لیے روح کے ادراک میں براہ راست آ بھی جاتی ہے، اس کے علاوہ ذات خالق میں تمام مخلوق کے متناسب قوی موجود ہیں، اور نفس مدرکہ اسی جوہر یزدانی کا ظل رہا ہے، اس لیے اس میں بھی لازمی طور پر جملہ اشیا، کائنات کے ادراک کی قابلیت آ گئی ہے۔

ف، میں نہیں سمجھا کہ تصورات جو تمام تر ایک مجہول و غیر عامل چیز ہیں کیونکر اس ذات باری کا جوہر یا جزو ہو سکتے ہیں، جو ایک ہستی لطیف، فعال و

ناقابل تجزی ہو۔ اس نظریہ پر بیسیوں اعتراضات وارد ہوتے ہیں، لیکن میں اتنے ہی لکھنے پر قناعت کرتا ہوں کہ جو جو محالات عام خیالات کی بنا پر جس کی رو سے کائنات کا وجود نفس مدرکہ سے خارج و غیر متعلق ہی، لازم آتے ہیں وہ سب کے سب اس عقیدہ سے بھی لازم آتے ہیں، اور ان کے علاوہ اس میں ایک مزید نقص یہ ہی کہ اس کے بموجب کائنات مادی کا وجود عبث اور لاحاصل ٹھہر جاتا ہی، ذرا خیال تو فرمائیے کہ ذات باری سے متعلق یہ کتنا بڑا نقص ہی، کہ اس نے سارے عالم کو بے کار و عبث پیدا کیا، در آنحالیکہ کائنات کی ادنیٰ سے ادنیٰ شے کی لاحاصل تخلیق یا کسی شے کی تخلیق میں بجائے ممکن العمل آسان طریقوں کے دشوار و پیچیدہ وسائط ہی ان کی تنقیص کے لیے کافی ہی۔

ا۔ تو کیا آپ اس رائے کے منکر ہیں کہ ہم ہر شے خدا میں دیکھتے ہیں، میں تو سمجھتا تھا کہ آپ کا بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے۔

ف۔ دنیا میں رائے تو سبھی رکھتے ہیں، لیکن غور و فکر سے کام لینے والے شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں، اسی لیے خیالات میں اس قدر گڑبڑ اور انتشار واقع ہوتا ہی اور اس بنا پر یہ امر مطلق حیرت انگیز نہیں کہ جو خیالات حقیقۃً باہم متضاد ہیں وہ عام لوگوں کے نزدیک ایک سمجھ لیے جائیں، چنانچہ تجھے یہ سن کر تعجب نہ ہوگا کہ مجھے اور میلبرانش[۱] کو متحد الخیال سمجھ لیا جائے، حالانکہ میرے اور اس کے خیالات میں زمین و آسمان کا فرق ہی، وہ اپنے فلسفہ کی عمارت تصورات کلیہ

---

[۱] ایک قدیم فرینچ فلسفی ڈیکارٹ کا شاگرد (م)

مجردہ قائم کرتا ہے، میں سرے سے اس کا منکر ہوں، وہ ایک بالکل مستقل بالذات عالم خارجی کا قائل ہے، مجھے اس سے انکار ہے، وہ یہ کہتا ہے کہ جو اس فریب دیتے ہیں، اور اجسام کی حقیقی شکل و صورت کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا، مجھے ان میں سے کوئی شے تسلیم نہیں، غرض یہ کہ میرے اس کے بعد المشرقین ہے، بے شبہ انجیل مقدس کے اس ارشاد پر میرا ایمان ہے کہ "خدا میں ہم رہتے ہیں اور اپنا وجود رکھتے ہیں" لیکن ہر شے کو جوہر ربانی میں دیکھنا دوسری بات ہے، اور اس سے مجھے قطعی اختلاف ہے، میں اپنے مسلک کو مختصراً یوں بیان کر سکتا ہوں:۔

یہ مسلم ہے کہ میرے مدرکات محض میرے تصورات ہیں، اور تصور کا وجود ذہن ہی میں ہونا ممکن ہے، یہ بھی مسلم ہے کہ میں اپنے مدرکات کا خالق نہیں، ان کا وجود میرے وجود پر منحصر نہیں، یہ میرے نفس کے فنا ہو جانے سے فنا نہیں ہو سکتے، اور نہ میں اس پر قادر ہو سکتا ہوں کہ اپنے حسب ارادہ و مرضی جب اور جو تصور چاہوں پیدا کر لوں اس سے لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تصورات کسی بالاتر نفس مدرکہ میں موجود ہیں، جو ان کو میرے نفس میں لانے پر قادر و متصرف ہے، میرا دعویٰ ہے کہ جو چیزیں براہ راست ادراک میں آتی ہیں، وہی تصورات ہیں، خواہ انھیں کسی نام سے موسوم کیا جائے اور ظاہر ہے کہ تصورات و حسیات کا مستقر نفس ہی ہو سکتا ہے، یا آپ کے خیال میں یہ آسکتا ہے کہ تصورات کا وجود، نفس یا روح کے مستقر کے علاوہ بھی کہیں ہونا ممکن ہے؟

ا۔ نہیں یہ تو کسی کے خیال میں نہیں آسکتا۔

ف۔ لیکن اس کے مقابلہ میں یہ بآسانی ہر شخص کے خیال میں آسکتا ہے

کہ تصورات کا وجود روح ہی میں اور روح ہی سے ہوتا ہے، درحقیقت ہمیں ہر وقت اس کا ذاتی تجربہ ہوتا رہتا ہے، اس لیے کہ بے شمار تصورات کا ہمیں علم ہوتا ہی رہتا ہے، اور جب ہم ہی چاہتے ہیں اپنی قوت ارادی کی مدد سے ان میں ہر قسم کے تنوع پیدا کر لیتے ہیں، اور اپنے متخیلہ کے سامنے لے آتے ہیں گو یہ ضرور ہے کہ متخیلہ کے پیدا کردہ تصورات یا اشیاء خیالی اس قدر واضح، روشن دیرپا و قوی نہیں ہوتے، جتنے حواس کے پیدا کردہ تصورات یعنی اشیاء حقیقی، اس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی نفس مجرد ضرور موجود ہے، جو ہم میں ہر لحظہ و ہر آن یہ تصورات و ادراکات پیدا کرتا رہتا ہے، اور ان تصورات میں جو تنوع، نظم و ترتیب قائم ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان کا خالق حکیم کل، قادر مطلق وغیر مخفی ہے، میرے مفہوم میں آپ کو غلط فہمی نہ ہو، دیکھیے میں یہ نہیں کہتا کہ میں موجودات کا ادراک اس حیثیت سے کرتا ہوں کہ وہ جوہر ذات خالق ہیں، یہ دعویٰ میری فہم سے بالاتر ہے، میں صرف اس کا مدعی ہوں کہ موجودات مدرکہ کا علم ہماری قوت فہم کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور ان کی آفرینش ایک روح مطلق کے ارادہ سے ہوتی ہے. کیا آپ کے نزدیک یہ دعویٰ بدیہی الثبوت نہیں؟ کیا آپ کے نزدیک اس دعویٰ میں اُس سے ایک ذرہ بھی زائد ہے جس کی تصدیق ہمیں مطالعۂ باطن کی طرف رجوع کرنے سے ہر وقت ہوتی رہتی ہے۔

(۹) ا۔ میں آپ کا مطلب خوب سمجھ گیا، میں تسلیم کرتا ہوں کہ آپ وجود باری کا جو ثبوت دے رہے ہیں، وہ جس قدر حیرت انگیز ہے اسی قدر بدیہی بھی ہے لیکن خدا کا وجود بطور موجودات کی علت اولیٰ کے تسلیم کرنے کے باوجود کیا یہ

ممکن نہیں کہ ارواح و تصورات کے علاوہ کائنات میں ایک تیسری شے کا بھی وجود ہو، کیا تصورات کے لیے ایک سبب اضافی وعلت قریبہ کا ہونا ممکن نہیں؟ اور اسی کا نام مادہ ہے۔

ف، ایک ہی بات کی کہاں تک تکرار کیے جاؤں، خیر ایک بار پھر سہی آپ یہ تو تسلیم ہی کر چکے ہیں کہ جو چیزیں براہ راست حواس سے دریافت ہوتی ہیں ان کا وجود خارجی (یعنی نفس سے خارج) نہیں ہوتا، اور یہ بھی مسلّم ہو چکا ہے کہ جو شے حواس سے دریافت ہوتی ہے وہ براہ راست ہی دریافت ہوتی ہے، اس لیے مدرکات و محسوسات میں سے کوئی شے ایسی نہیں جو خارجی ہو تو لامحالہ وہ ایسی شے ہوگی جو حواس سے نہیں، بلکہ عقل سے دریافت ہوتی ہوگی، مشاہدہ سے نہیں بلکہ استدلال سے معلوم ہوتی ہوگی۔

ا، بے شک،

ف، تو اب خدارا فرمایئے کہ وجود مادہ پر کیا استدلال آپ پیش کرتے ہیں۔

ا۔ دلیل یہ ہے کہ میرے ذہن میں سیکڑوں طرح کے تصورات پیدا ہوتے رہتے ہیں، جن کی علت میں خود نہیں ہوتا، یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ خود بھی اپنی علت نہیں ہوتے، نہ ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ بلا علت خود بخود پیدا ہو گئے ہیں، اس لیے کہ وہ بالکل غیر فعال غیر مختار و عارضی ہوتے ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کی کوئی خارجی علت ضرور ہوگی، یعنی نفس و تصورات دونوں کے علاوہ، رہا یہ کہ اس علت کی تفصیلی ماہیت کیا ہے، سو اس سے میں خود

بھی واقف نہیں تاہم اس کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا اور اسی علت تصورات کا نام میں مادہ رکھتا ہوں۔

ف۔ اچھا پہلے یہ تو فرمائیے کہ ہر زبان میں ہر لفظ کے کچھ معنی مقرر ہوتے ہیں، یا یوں ہی ہر شخص مجاز ہی کہ جس لفظ کے جو معنی چاہے لے، فرض کیجیے کہ ایک سیاح یہ بیان کرے کہ فلاں ملک میں لوگ آگ پر بغیر کسی گزند کے گزر جاتے ہیں، اور اپنے ذہن میں آگ کے معنی پانی کے لیے یا یہ کہے کہ فلاں ملک میں درخت اپنے دو پیروں پر حرکت کرتے ہیں، اور درخت سے انسان مراد لے، تو آپ کا اس کے طرزِ عمل کے متعلق کیا خیال ہو گا؟

ا۔ یہی ہو گا کہ نہایت مہمل ہی، ہر زبان میں ایک مستقل و متعارف لغت ہوتا ہے جو شخص اس سے ہٹ کر الفاظ کے نئے معنی تراشتا ہی، وہ یقیناً زبان کا غلط استعمال کرتا ہی جس سے سوا اس کے کہ محض لفظی نزاعات میں اضافہ ہو اور کوئی فائدہ نہیں۔

ف۔ اب یہ فرمائیے کہ عام بول چال میں مادہ کا کیا مفہوم ہی؟ یہی نہ کہ وہ ایک ذی امتداد، ٹھوس، حرکت پذیر، بے شعور، و غیر فعال جسم ہے، یا کچھ اور؟

ا۔ بالکل یہی۔

ف۔ مگر اس ہستی کے وجود کا عدم امکان بخوبی ثابت ہو چکا ہے، اور بفرضِ محال ایسی ہستی موجود ہو بھی تو جو شے غیر فعال ہی، وہ سبب کیونکر بن سکتی ہی؟ اور جو شے بے شعور ہی، وہ شعور کیونکر پیدا کر سکتی ہی؟ یہ بے شبہہ

ممکن ہو کہ آپ لغت عام کے خلاف مادہ کے ایک نئے معنی لیں، اور یہ دعویٰ کریں کہ وہ ایک غیر ممتد، صاحب شعور و فعال ہستی ہی، لیکن ابھی آپ خود ہی اس لغت آفرینی کو نہایت مہمل قرار دے چکے ہیں، آپ جس حد تک مظاہر فطرت کے مطالعہ سے یہ استدلال کرتے ہیں، کہ کوئی ان کا سبب بھی ہی، میں آپ سے متفق ہوں، لیکن جب آپ اس علت کو مادہ کے لقب سے موسوم کرنے لگتے ہیں تو ہماری آپ کی راہیں جدا ہو جاتی ہیں۔

(۱۰) ا- ایک حد تک آپ کا فرمانا بجا ہی، لیکن آپ غالباً میرا مفہوم پوری طرح نہیں سمجھے، میں اس کا ہرگز منکر نہیں، کہ خدا یا روح مطلق، کائنات کی علت اولیٰ ہی، میں صرف یہ کہتا ہوں کہ اس سے نیچے اتر کر ایک اضافی و قریبی حیثیت سے مادہ کو بھی علت کائنات کہہ سکتے ہیں کہ یہ آفرینش تصورات میں معین ہوتا ہی، ارادہ یا قوت روحانی کی بنا پر نہیں بلکہ اس قوت سے جو مادہ کے ساتھ مخصوص ہی، یعنی حرکت۔

ف۔ میں دیکھتا ہوں کہ آپ بار بار اسی ابتدائی مغالطہ میں پھنس جاتے ہیں، یعنی حرکت پذیر اور (اس لیے) ممتد جسم کے وجود خارجی کے قائل ہو جاتے ہیں، حالانکہ اس کا بطلان پہلی صحبت میں پوری وضاحت و قطعیت کے ساتھ ہو چکا ہی، معاذ اللہ کیا آپ یہ چاہتے ہیں، کہ آپ اپنے مسلمات سے بار بار منحرف ہوتے رہیں، اور میں ہر مرتبہ از سر نو اپنی پچھلی تقریروں کا اعادہ کرتا رہوں؟ خیر، پچھلی گفتگوؤں سے قطع نظر کرکے میں آپ سے یہ دریافت کرتا ہوں کہ آیا تصورات، تمام تر غیر فعال و غیر عامل ہیں یا نہیں؟

ا۔ یقیناً ہیں۔

ف۔ اور اعراض محسوسہ؟ یہ تصورات ہی ہیں یا کچھ اور؟

ا۔ یقیناً تصورات ہیں، اس کا کتنی مرتبہ اقبال کرائیے گا؟

ف، حرکت کا شمار اعراض محسوسہ میں ہے۔

ا۔ ضرور ہے۔

ف۔ تو لازم آیا کہ حرکت بھی غیر عامل و غیر فعال ہو،

ا۔ ہاں اس سے تو یہی لازم آتا ہے، اور واقعہ بھی یہی ہے کہ جب میں انگلی کو حرکت دیتا ہوں تو وہ خود بالکل ایک انفعالی حیثیت رکھتی ہے، اس میں حرکت ہونا میرے ارادہ کا نتیجہ ہے جو عامل ہے۔

ف، اب پہلے تو یہ فرمائیے کہ جب حرکت کی محض انفعالی حیثیت رہ گئی تو کیا آپ کے خیال میں، بجز ارادہ کے اور کسی شے کی حیثیت فاعلی ہو سکتی ہے؟ اور اگر نہیں ہو سکتی ہے تو پھر ایسی شے کے وجود کا دعویٰ کرنا بے معنی ہے یا نہیں؟ پھر یہ فرمائیے کہ ان مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد روح کے علاوہ کسی اور شے کی جانب علت فاعلی ہونے کا انتساب کرنا مہمل اور بے معنی ہے، یا نہیں؟

(۱۱) ا۔ خیر اس مسئلے کو جانے دیجئے، لیکن اگر مادہ علت کی حیثیت نہ بھی رکھتا ہو تاہم یہ تسلیم کرنے میں کیا عذر ہو سکتا ہے، کہ وہ ایک آلہ ہے، جو فاعل حقیقی کو آفرینش تصورات میں معین ہوتا ہے۔

ف۔ یہ آلہ ہے تو اس کی شکل و قطع کیا ہے؟ اس میں کتنی کمانیاں ہیں؟

کتنے پہیے ہیں؟ کس طرح حرکت کرتا ہے، ذرا ان کی تفصیل تو ارشاد ہو؟

ا۔ یہ تو میں نہیں بتا سکتا، یہ آلہ ایسا ہے، جس کے اعراض و جوہر دونوں نامعلوم ہیں

ف۔ تو گویا یہ ایسی شے ہے جس کے اجزا نامعلوم ہیں، جس کی شکل نامعلوم ہے، اور جس کی حرکت نامعلوم ہے۔

ا۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ وہ شکل و حرکت دونوں سے معریٰ ہے۔ اس لئے کہ میں تسلیم کر چکا ہوں کہ جوہر حاس کسی حالت میں اعراض محسوسہ کا حامل نہیں ہو سکتا۔

ف۔ مگر ایسے آلہ کا تصور آپ کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے، جو جملہ اعراض محسوسہ یہاں تک کہ امتداد سے بھی معریٰ ہو؟

ا۔ ہاں اس کا تصور تو واقعی میرے دماغ میں نہیں آتا۔

ف۔ پھر آپ کس دلیل سے اس نامعلوم و ناقابل تصور ہستی منفردہ کا وجود تسلیم کرتے ہیں؟ کیا آپ کے خیال میں خدا اس سے بے نیاز ہو کر پورا صاحب قدرت نہیں رہتا؟ یا جب آپ اپنے ذہن میں کوئی تصور قائم کرتے ہیں، تو اس کی وساطت و اعانت کو ذاتی طور پر محسوس کرتے ہیں؟

ا۔ آپ ہر دفعہ مجھی سے دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں، خود آپ کے پاس اس کے انکار کی کیا دلیل ہے؟

ف۔ میرے پاس انکار کے لیے یہ دلیل کافی ہے کہ اس کے اثبات کی کوئی دلیل موجود نہیں۔

آپ خیر دلیل تو کیا پیش کریں گے، غضب تو یہ ہے کہ جس شے کے وجود کا دعویٰ کرتے ہیں، اس کی بابت یہ تک نہیں بتاتے کہ وہ ہے کیا، اور خود تسلیم کرتے ہیں کہ اس کی بابت ذہن میں کوئی تصور ہی نہیں، خدارا غور کیجیے کہ یہ کسی فلسفی نہیں بلکہ کسی صحیح الحواس انسان کے شایاں ہے، کہ وہ کسی شے کے وجود کا تو مدعی ہو لیکن یہ مطلق نہ بیان کر سکے کہ وہ ہے کیا اور اس کا علم کیونکر ہوا؟

(۱۲) ا۔ ذرا ٹھہریئے، میں جو مادہ کو آلہ قرار دیتا ہوں اور پھر اس کے اوصاف و خواص نہیں بیان کر سکتا، تو اس کے یہ معنی نہیں کہ میرے ذہن میں مطلق اس کا تصور پیدا نہیں ہوتا، میرا مطلب صرف اس قدر ہے کہ اس آلہ کی کوئی مخصوص و متعین شکل تو میرے ذہن میں نہیں آتی لیکن ایک عام آلہ کا جو تصور ہو سکتا ہے۔ وہ میرے ذہن میں اس کے متعلق ہے۔

ا۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو میں خود" اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جاؤں گا

ف۔ آلہ کے تصور عام سے آپ کی کیا مراد ہے؟

ا۔ وہ خصائص جو تمام آلات میں مشترک ہیں، ان کا تصور۔

ف۔ تمام آلات میں تو جو شے مشترک ہے وہ یہ ہے کہ ان کا استعمال صرف اسی حالت میں ہوتا ہے، جب تنہا ہماری قوت ارادی سے کام نہیں چلتا، میں اپنی انگلی کو حرکت دینے میں کبھی بھی آلہ کی مدد نہیں لیتا، اس لیے کہ اس کے لیے ارادہ کافی ہے لیکن اگر کسی درخت کو جڑ سے اکھاڑنا یا کسی چٹان کو اس کی جگہ سے ہٹانا مقصود ہو تو بے شبہہ کسی آلہ کی مدد لینا پڑے گی، کیا

آپ اس تجربہ کے خلاف کوئی ایسی مثال دے سکتے ہیں، جس میں فاعل کے قوت ارادی کے کافی ہونے کے باوجود بھی کسی آلہ سے کام لیا گیا ہو۔

ا۔ ایسی تو کوئی مثال نہیں ملتی۔

ف۔ پھر آپ کس بنا پر یہ فرض کرتے ہیں کہ وہ ذات جو قادر مطلق ہے وہ ذات جو فعال لما یرید کی پوری مصداق ہے۔ کسی آلہ کی وساطت کی محتاج ہوگی اور اگر محتاج نہیں ہے تو بلا ضرورت اس کے استعمال سے کیا حاصل، اس لحاظ سے میرے خیال میں آپ کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ آلہ کی وساطت حق تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے تخیل کے منافی ہے، اب آپ کو حسب وعدہ اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جانا چاہیے۔

ا۔ ہاں اس کا برجستہ جواب تو واقعی مجھے نہیں سوجھتا۔

ف۔ میرے نزدیک صداقت جہاں کہیں بھی نظر آجائے، اُسے قبول کر لینے کے لیے تیار ہو جانا چاہیے، اس میں شبہہ نہیں کہ ہم سب آلات کو کام میں لاتے ہیں، مگر کیوں؟ محض اس لیے کہ ہماری قوتیں ناقص ہیں۔ آلات کا استعمال صریحًا اس امر پر دلالت کرتا ہے، کہ فاعل قادر مطلق نہیں، اور اسے اپنے مقاصد کے حصول کے لیے وسائط و آلات تلاش کرنا ہوتے ہیں، جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ جو فاعل ادنیٰ ہے۔ اسے کسی آلہ یا واسطہ کی حاجت نہیں ہو سکتی، اس قادر مطلق کی شان کا یہ عین اقتضا ہے کہ جوں ہی وہ کوئی ارادہ کرتا ہے، معًا اس کا نفاذ بھی ہو جاتا ہے۔ اسے کسی آلہ سے استعانت کی حاجت نہیں اور یہ آلات جو انسان کو مدد دیتے ہیں، تو وہ بھی اس حیثیت

سے نہیں کہ ان میں بذات خود کوئی قوت عاملہ موجود ہی بلکہ محض اس لیے کہ قانون فطرت نے انھیں یوں ہی ڈھال دیا ہی، اور ان میں یہ قوت اسی علت العلل نے ودیعت کر رکھی ہی، جو خود ہر طرح کے نقص و ضعف سے مبرا و منزہ ہے۔

(۱۳) ا۔ اچھا میں اب اس دعوی سے دست بردار ہوتا ہوں کہ مادہ کوئی آلہ ہی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ میں نفس مادہ کے وجود کا منکر ہو جاتا ہوں اس لیے کہ ممکن ہی کہ مادہ کی حیثیت ایک محل یا موقع کی ہو

ف۔ معاذ اللہ! آپ کتنی باتیں بدل چکے ہیں۔ مگر اب بھی مادہ کے عدم کا اقرار نہیں کرنا چاہتے، قواعد مناظرہ کی رو سے مجھے پورا حق حاصل ہی کہ آپ پر سخت گرفت کروں لیکن خیر میں یہ نہیں چاہتا، میں صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ جب آپ مادہ کا علت نہ ہونا تسلیم کر چکے تو اس سے آپ کی کیا مراد ہی کہ وہ محل ہی، اور پھر محل کا مفہوم سمجھانے کے بعد یہ بھی ارشاد ہو کہ مادہ کو محل تصورات تسلیم کرنے کے دلیل کیا ہی؟

ا۔ اب آپ کے پہلے سوال کا تو یہ جواب ہی کہ محل سے میری مراد ایک بے شعور و غیر فعال ہستی ہی، جس کی موجودگی میں خدا ہمارے نفوس میں تصورات کو خلق کرتا ہی۔

ف۔ اور اس غیر حاس و غیر فعال ہستی کی ماہیت؟

ا۔ ماہیت کا مجھے علم نہیں۔

ف۔ اچھا اب میرے دوسرے سوال کا جواب دیجیے، یعنی مجہول الماہیت

بے شعور، و غیر فعال ہستی کے وجود پر دلیل کیا ہو؟

ا۔ جب ہم یہ پاتے ہیں کہ یہ تصورات ہمارے ذہن میں ایک خاص نظم و ترتیب کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں تو قدرۃً خیال پیدا ہوتا ہو کہ ان کی آفرینش کے کچھ متعین و مرتب مواقع ہیں۔

ف۔ آپ اسے تسلیم کرتے ہیں، کہ تصورات کی خالق صرف ذات باری ہو، جو انھیں ان مواقع پر خلق کرتی ہو؟

ا۔ جی۔

ف۔ تو یہ چیزیں جو خدا کے سامنے موجود ہیں، خدا ان کا ادراک بھی کرتا ہوگا

ا۔ ظاہر ہو، ورنہ وہ اس کے لیے محل فعل ہی کیوں ہوں۔

ف۔ اس قول پر بیسیوں اعتراضات وارد ہوتے ہیں، ان سے قطع نظر کرکے کیا سلسلۂ تصورات کی ترتیب و خوش نظمی کو حل کرنے کے لیے محض ذات باری کی حکمت بالغہ و صنعت کاملہ ناکافی ہو؟ کیا یہ فرض کرنے سے اس قادر مطلق و حکیم کل کی توہین لازم نہیں آتی، کہ وہ جب عمل کا ارادہ کرتا ہو تو ایک بے شعور ہستی اسے متاثر کرتی اور اسے خوش سلیقگی سکھاتی ہو؟ اور پھر اگر آپ کے مزعومات تسلیم بھی کرلیے جائیں، تو حاصل؟ یہ سمجھنا پھر بھی دشوار رہی گا کہ جو چیزیں ذات باری کے ادراک میں آچکی ہیں، بلکہ اس کے لیے مواقع تکوین تصورات کا کام دے چکی ہیں، کیونکر ان کا بالکل مستقل و قائم بالذات وجود خارجی تسلیم کیا جاسکتا ہو،

ا۔ ہاں اب تو یہ موقع و محل کی تاویل بھی مہمل معلوم ہوتی ہو، میں اعتراف کرتا ہوں کہ اب کوئی جواب میرے خیال میں نہیں آتا۔

ف۔ اب آپ کو خود بہ نظر آگیا ہو گا کہ وجود مادی کی اتنی مختلف تعبیریں کر کے آپ ایسی شے کے وجود کو فرض کر رہے تھے، جس کی بابت نہ یہ معلوم ہے کہ وہ کیا ہے؟ اور نہ یہ کہ کیونکر ہے؟

(۱۴) ا۔ میں اتنا ضرور کہوں گا کہ مجھے خود اب اپنے گذشتہ دعاوی متزلزل نظر آنے لگے ہیں، تاہم میرا یہ یقین زائل نہیں ہوا ہے کہ مادہ کا وجود ہے ضرور۔

ف۔ اگر مادہ موجود ہے تو آپ کو اس کا علم کیونکر ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ دو ہی طرح ہو سکتا ہے، براہ راست یا بالواسطہ، اگر براہ راست ہے تو فرمایئے کہ حواس میں سے کس کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور اگر بالواسطہ ہے، تو کس استدلال کی بنا پر؟ یہ سوالات تو مادہ کے علم و ادراک سے متعلق تھے، اب رہا مادہ بذات خود تو فرمایئے کہ وہ کیا ہے؟ کوئی حامل اور دکھ شے ہے، جوہر ہے، علت ہے، آلہ ہے، یا موقع ہے؟ آپ ان میں سے ہر شق اختیار کر چکے ہیں، اور ہر شق کا بطلان ہو چکا ہے جیسے خود آپ بھی تسلیم کر چکے ہیں، اب اگر کوئی نئی صورت ذہن میں آئی ہو تو میں اسے بھی بخوشی سننے کے لیے تیار ہوں۔

ا۔ مجھے ان شقوں کے متعلق جو کچھ کہنا تھا، کہہ چکا، اب نہیں جانتا کہ اور کیا کہوں۔

(۱۵) ف، لیکن بایں ہمہ مادہ کے وجود سے انکار کرنے کو اب بھی دل نہیں چاہتا، دیکھئے میں اس کی ایک آسان ترکیب بیان کرتا ہوں، یہ مان لیجئے کہ مادہ کا وجود ہے، مگر یہ فرمایئے کہ آپ کو اس کا علم کیونکر ہوتا ہے، اور اگر نہیں موجود ہے تو بھی یہ دیکھئے کہ آپ کے تمام تصورات بدستور قائم رہتے ہیں، یا نہیں؟ یعنی

اس کا وجود نہ فرض کرنے سے آپ کے تصورات متعلقہ کائنات میں کوئی تغیر تو نہیں ہوتا؟

ا۔ یہ تو مجھے بالکل تسلیم ہے کہ مادہ اگر نہیں ہے، تو بھی ہمارے مدرکات و تصورات بدستور یہی رہیں گے جو اس وقت ہیں، یہ بھی میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر مادہ ہے تو ہمیں اس کا ادراک کیونکر ہوتا ہے؟ اور آپ نے میرے پیش کردہ جملہ تعبیرات مادہ کی جو تردید کی ہے اس کا بھی قائل ہو گیا، لیکن باوجود ان سب اعتراضات کے میرے ذہن سے یہ خیال کسی طرح نہیں زائل ہوتا کہ کسی نہ کسی معنی میں مادہ کا وجود ہے ضرور، گو اس کی ماہیت میں نہ بیان کر سکوں،

ف۔ خیر یہ تو میرا سوال نہیں ہے کہ آپ ایک نامعلوم شے کی ہیئت کی کوئی جامع و مانع تعریف میرے سامنے پیش کریں، میرا سوال صرف اس قدر ہے کہ اگر وہ جوہر ہے تو کیا کسی جوہر کا اعراض وصفات سے معریٰ ہونا ممکن ہے اور اگر اس میں اعراض وصفات ہیں تو ارشاد ہو کہ وہ کیا کیا ہیں؟ یہ بھی نہ سہی تو کم از کم اتنا تو معلوم ہو کہ اس سے کیا مراد ہے کہ مادہ ان کا حامل ہے؟

(۱۶) ا۔ ان پہلوؤں پر تو کافی گفتگو ہو چکی ہے، اور اب کوئی کہنے والی بات باقی نہیں رہی۔ آپ کے مزید استفسارات کے جواب میں میری گذارش ہے کہ اب میں مادہ کو نہ جوہر سمجھتا ہوں، نہ عرض، نہ ہستیٔ ذی شعور، نہ ذی امتداد، نہ علت، نہ آلہ، نہ محل، بلکہ ان سب سے الگ ایک مجہول الماہیت شے سمجھتا ہوں۔

ف۔ تو گویا اب آپ مادہ کو ہستی محض کا مترادف قرار دے رہے ہیں۔

ا۔ صرف اس اضافہ کے ساتھ کہ وہ تمام مخصصات جزئی اعراض وصفات سے

پاک ہے۔

ف۔اس نامعلوم الماہیت مادہ کا وجود ہی کس مقام پر ؟

ا۔ کیا خوب، آپ اچھی گرفت کرنا چاہتے ہیں، یعنی اگر میں کہدوں کہ فضا میں ہی تو آپ فوراً یہ ثابت کردیں گے کہ اس کا وجود محض ذہنی ہی۔ کیونکہ مکان و فضا کا وجود محض ذہنی ہونا مسلم ہوچکا ہی، لیکن مجھے اپنی ناواقفیت کے اظہار میں کوئی باک نہیں، میں صاف صاف کہتا ہوں کہ مجھے اس کی مقامیت کی کوئی خبر نہیں، صرف اتنا جانتا ہوں کہ فضا میں موجود نہیں ہی، آپ کے لیے یہ منفی جواب کافی ہی، اور آئندہ مادہ سے متعلق آپ کے ہر سوال کا جواب سلبی ہوگا،

ف۔ اچھا، آپ اس کی جگہ نہیں بتاتے ہیں، نہ سہی، یہ تو فرمایئے کہ اس کی موجودگی کی شکل کیا ہی، اور اس کے وجود سے مراد کیا ہی ؟

ا۔ وہ نہ ذی شعور ہی نہ فعال، نہ مدرِک ہی، نہ مدرَک۔

ف۔ آخر اس میں کوئی صفت ایجابی ہی ؟

ا۔ کامل غور کے بعد میں کہہ سکتا ہوں کہ میرے علم میں اس میں کوئی صفت ایجابی نہیں، مجھے اپنی لاعلمی کے اظہار میں ذرا شرم نہیں میں مطلق نہیں جانتا کہ اس کے وجود سے کیا مراد ہی، اور اس کے وجود کی کیا شکل ہی۔

ف۔ خیر آپ اپنی اس روش پر قائم رہیے، اور دیانت کے ساتھ مجھے یہ بتایئے کہ آپ ہستی مجرد کا کوئی تصور اپنے ذہن میں پیدا کرسکتے ہیں، یعنی ایسی ہستی جو تمام تر ذی جسم و ذی شعور ہستیوں سے بالکل الگ ہو۔

ا۔ (ذرا توقف کے بعد) نہیں، مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہی کہ ہستی محض کا کوئی

تصور میرے ذہن میں نہیں پیدا ہو سکتا ہے، پہلے میرا خیال تھا کہ ایک لطیف سا تصور ہستی مطلق کا ہو سکتا ہے، لیکن اب مزید غور کے بعد معلوم ہوا کہ نہیں ہو سکتا، میں اپنے منفی جوابات کے بہ مصلحت اصول پر قائم ہوں، اور صاف کہتا ہوں کہ مادہ سے متعلق مجھے نہ اس کی "کہاں" سے واقفیت ہے، نہ "کیونکر" نہ "کیا" سے نہ کسی اور شے سے ہے۔

ف۔ مطلب یہ کہ جب آپ وجود مادہ کا دعویٰ کرتے ہیں، تو آپ کے ذہن میں اس کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔

ا۔ مطلق نہیں۔

(۲۱) ف۔ تو گویا آپ کی ساری تقریر کا ماحصل یہ نکلا کہ پہلے وجود مادہ کی بنا پر مدرکات کا وجود خارجی قرار پایا، پھر انہیں اصل ٹھہرایا گیا، اس کے بعد علت پھر آلہ، بعد ازاں موقع، یہاں تک کہ آخر میں ہستی مطلق کی نوبت آئی، جو لاشے کے مترادف نکلی، یعنی مادہ خود آپ ہی کے مسلمات کی رو سے لاشے کا مترادف ثابت ہوا، میں نے آپ کی تقریر کا یہ خلاصہ کچھ غلط تو نہیں بیان کیا؟

ا۔ جو کچھ بھی ہو، میں اس پر قائم ہوں کہ کسی شے کا تصور میں نہ آسکنا اس کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ شے موجود بھی نہیں ہے۔

ف۔ آپ کا قول اس حد تک تو بالکل درست ہے، کہ اگر کوئی شے براہ راست ہمارے ادراک میں نہ آئے لیکن اس کی علت، معلول یا کوئی اور علامت موجود ہو تو قطعاً ہمیں اس شے کے وجود کا یقین کر لینا چاہیے، اور ایسی شے کے وجود سے محض اس بنا پر انکار کرنا کہ وہ براہ راست ہمارے علم میں نہیں آتی ہے ہٹ دھرمی ہے

یہاں تک میں آپ سے متفق ہوں، لیکن جب آپ ایسی شے کے وجود کے مدعی ہوتے ہیں، جس کا نہ عقل سے ثبوت ملتا ہے، نہ وحی سے، جو ہمارے ادراک میں بلاواسطہ کسی طرح نہیں آتی جو نہ مدرک، نہ روح ہے، نہ تصور، اور جس کا صاف و واضح کیا معنی، کوئی دھندلا سا تصور بھی ذہن میں نہیں پیدا ہوتا، تو کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ شے موجود نہیں، بلکہ یہ کہ آپ ایک ایسا اسم بول رہے ہیں، جس کا کوئی مسمیٰ نہیں، ایک ایسا لفظ استعمال کر رہے ہیں، جس کا نہ کوئی معنی ہے اور نہ مفہوم، اور یہ آپ خود فیصلہ کر سکتے ہیں، کہ محض لفظی گورکھ دھندا کس سلوک کا مستحق ہے۔

ا۔ صاف بات یہ ہے کہ گو آپ کے دلائل ناقابل تردید ہیں تاہم ان سے میرے دل پر وہ اثر نہیں پڑا جو کسی حقیقت کے اذعان کامل کے لیے ضروری ہے۔ میرے دل میں اب بھی اس نامعلوم الحال شے مادہ کا خیال موجود ہے۔

(۱۸) ف ۔ لیکن یہ واضح رہے کہ اذعان کامل کے لیے کسی حقیقت کا محض مدلل ہونا کافی نہیں، بلکہ ایک اور شے کا شمول بھی ضروری ہے، کوئی شے کتنے ہی تیز و صاف روشنی میں رکھی ہوئی ہو، لیکن اگر بصارت میں نقص ہے، یا آنکھ دوسری طرف متوجہ ہے، تو وہ ہرگز پوری طرح نظر نہیں آسکتی، یہی حال ذہن بشری کا ہے، کسی حقیقت کے ثبوت میں کتنے ہی مضبوط و مستحکم دلائل و شواہد موجود ہوں، لیکن اگر دل میں پہلے سے اس کے خلاف تعصب موجود ہے تو کیا اسے طبیعت قبول کرے گی ؟ نہیں، اس کے لیے ضرورت ہے کہ وقت اور محنت کی یعنی اسے ذہن کے سامنے بار بار پیش کیا جائے، اور طبیعت کو مختلف طریقوں پر

اسے قبول کرنے کے لیے آمادہ کیا جاتا رہی، جب کہیں جاکر ذہن میں ایسی نامانوس حقیقت کی طرف سے اذعان کامل کی کیفیت پیدا ہونا ممکن ہی، میں بارہا کہہ چکا ہوں مگر ایک بار پھر کہنے کی ضرورت محسوس کرتا ہوں، کہ ایک ایسی شے کے وجود کا دعویٰ کرنے میں جس کے متعلق نہ آپ کو یہ علم ہو کہ وہ کیا ہو نہ یہ کہ کیونکر ہی اور نہ یہ کہ کس غرض کے لیے، ہو آپ حدود سے متجاوز ہو رہی ایسے مہمل دعوی کی نظیر کسی علم، کسی فن کسی شعبۂ حیات میں مل سکتی ہے؟ ایسے مہمل دعوے کو عامی سے عامی بھی تسلیم کر سکتا ہی؟ آپ غالباً اب بھی کہے جائیں کہ مادہ کا وجود بہر حال ہی، خواہ اس کے مفہوم اور اس کی نوعیت وجود سے ہمیں واقفیت نہ ہو، لیکن مجھے اس پر اس لیے اور زیادہ حیرت ہی، کہ آپ بالکل بلا وجہ اس پر اڑے ہوئے ہیں، یعنی دنیا کی کسی شے کا وجود یا کوئی بات بھی تو وجود مادہ پر معلق نہیں، یا آپ کے خیال میں اگر کوئی بات ایسی ہی، تو اسے بھی کہہ ڈالیے۔

(۱۹) ا- یہ تو ہی، خود حقیقت اشیا باطل ہوئی جاتی ہی، اگر مادہ کا وجود نہ فرض کیا جائے، اب اس سے بڑھ کر آپ کیا چاہتے ہیں؟

ف، حقیقت اشیا باطل ہوئی جاتی ہی، خوب! مگر یہ کون سی اشیا ہیں، مدرکہ یا متصورہ؟

ا- اشیا مدرکہ۔

ف۔ مثلاً یہ میرے ہاتھ کا دستانہ۔

ا- ہاں یا کوئی سی بھی شے جو حواس سے محسوس ہو سکے،

ف۔ خیر اسی متعین مثال کو لیجیے، کیا یہ امور مجھے اس کی حقیقت کا یقین

دلانے کے لیے کافی نہیں، کہ میں اسے دیکھ رہا ہوں، چھو رہا ہوں، اور پہنے ہوئے ہوں؟ اور اگر یہ کافی نہیں ہیں تو یہ فرمائیے کہ اس مرئی شے کی حقیقت کے یقین میں مجھے یہ فرض کر لینے سے کیونکر مدد مل سکتی ہے کہ ایک شے جو میرے لیے غیر مرئی ہے، ایک نامعلوم نوعیت کے ساتھ ایک نامعلوم مقام پر (یا کسی مقام پر نہیں) موجود ہے؟ ایک ایسی شے کے وجود فرض کرنے سے جو قطعاً ناقابل لمس ہے، مجھے اس شے کی حقیقت تسلیم کرنے میں کیونکر مدد مل سکتی ہے، جیسے اس وقت واقعۃً میں مس کر رہا ہوں؟ اور ایک رویت ولمس پر کیا موقوف ہے، کیونکر ایک قطعاً ناقابل ادراک شے کا فرض وجود، ایک مدرک شے کے وجود حقیقی کا یقین دلانے میں معین ہو سکتا ہے؟ بس اب مجھے یہ سمجھا دیجئے تو میں آپ کا قائل ہو جاؤں،

(۲۰) ا۔ میں اتنا ماننے کے لیے تو اب تیار ہو گیا کہ مادہ کا وجود نہایت بعید از قیاس ہے، لیکن ابھی اس کے عدم امکان کا کوئی قطعی وصریحی ثبوت مجھے نہیں ملا،

ف۔ اگر کسی شے کا امکان محض، اس کے وجود کی کافی دلیل ہے، کہ وہ زرد سنطار[۱] کا وجود بھی واقعی ہے،

ا۔ یہ سچ ہے تاہم آپ کو اس کے امکان سے تو انکار نہیں، اور جو شے خارج از امکان نہیں ممکن ہے کہ اس کا وجود واقعی بھی ہو،

---

[۱] ایک موہوم جانور جیسے ہماری زبان میں ہما، عنقا، سیمرغ، (م)

ف۔ میں تو اس کے امکان کا بھی منکر ہوں، اور میرا خیال ہے کہ آپ بھی اپنے ہی مسلمات کے رو سے اُس کے عدم امکان کے قائل ہو چکے ہیں، عام طور پر مادہ کے یہی معنی سمجھے جاتے ہیں، کہ وہ ایک ذی امتداد، ٹھوس، متشکل، و حرکت پذیر جوہر موجود فی الخارج ہے، اور کیا آپ ایسی شے کے عدم امکان کو بار بار تسلیم نہیں کر چکے ہیں،

(۲۱) ا۔ ہاں یہ تو میں تسلیم کر چکا ہوں، لیکن یہ لفظ مادہ کا صرف ایک مفہوم ہے

ف۔ لیکن کیا عرفِ عام میں اس کے علاوہ کوئی اور صحیح مفہوم بھی ہے؟ اور اگر اس معنی میں وجود مادہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا تو اس کے ہر معنی میں نہ ثابت ہو جائے گا، اس کے علاوہ اگر کوئی شخص ایک لفظ کے ہر مرتبہ نئے معنی لیا کرے، تو اس سے بحث و گفتگو کرنا ممکن کیونکر ہے؟

ا۔ مگر میرا خیال تھا کہ فلاسفہ عرفِ عام کی پابندی نہیں کرتے انھیں عوام سے زیادہ اپنے الفاظ میں محتاط ہونا چاہیے۔

ف۔ لیکن مادہ کے یہی معنی خود فلسفیوں کی اصطلاح میں بھی مسلم ہیں، اور اس سے قطع نظر کر کے آپ تو دوران گفتگو میں بھی اس کے متعدد معنی لے چکے ہیں، اور جب جو معنی اختیار کرنے میں آپ کو سہولت نظر آئی، آپ نے اصول منطق و قواعد مناظرہ کو پس پشت ڈال کر بلا تامل انھیں اختیار کر لیا ہے، بلکہ بحث میں اس قدر طوالت بھی صرف اسی لیے پیدا ہوئی کہ آپ ہر دفعہ مادہ کا ایک نیا مفہوم پیش کرتے تھے اور اس سے بڑھ کر اس کے عدم امکان کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ جتنے معانی آپ کے یا کسی کے دماغ میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ وہ

سب فرداً فرداً ناممکن ثابت ہو چکے۔

(۲۲) ا۔ لیکن میں نے سب سے آخر میں اس کے جو غیر متعین وغیر واضح معنی لیے تھے، اُس کے لحاظ سے اس کے عدم امکان کا ابھی کافی ثبوت نہیں ہوا۔

ف۔ کسی شے کا عدم امکان کیونکر ثابت ہوتا ہے؟

ا۔ جب اُس کے تعریف کے کلمات میں باہم "تنافر یا تناقض" واقع ہو۔

ف۔ لیکن اگر وہ کلمات بے معنی ہوں، تو تصورات میں تنافر کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہے؟

ا۔ اس کی کوئی صورت نہیں۔

ف۔ مگر آپ ابھی خود ہی اعتراف کر چکے ہیں کہ آپ نے آخر میں جو مفہوم لیا تھا وہ غیر متعین وغیر واضح تھا، یعنی اس کے کوئی معنی نہ تھے، ایسے بے معنی الفاظ کے درمیان کیونکر تنافر ثابت کیا جا سکتا ہے؟ اور مادہ کے نامعلوم مفہوم کا عدم امکان کیونکر دکھایا جا سکتا ہے؟ میرا فرض صرف یہ دکھانا تھا کہ آپ بے معنی لفظ بول رہے ہیں، اور اسے آپ خود تسلیم کر چکے؟ خلاصہ یہ کہ آپ نے جتنے مفہوم بدلے ہیں تو اس سے مادہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا اور کہیں آپ کے لفظ بے معنی رہے، اگر آپ کی تشفی اب بھی نہ ہوئی ہو، تو شوق سے فرمائیے۔

(۲۳) ا۔ نہیں اب میں اعتراف کرتا ہوں، کہ آپ نے مادہ کا عدم امکان پوری طرح ثابت کر دیا ہے اور میں نہیں جانتا کہ اب اس کے جواب میں کیا کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اپنے اس عقیدہ سے دست برداری کے ساتھ میں اپنے دوسرے

معتقدات کی طرف سے بھی غیر مطمئن ہو گیا ہوں، اس لیے کہ وجود مادہ کے عقیدہ کو میں سب سے زیادہ قطعی و مستحکم سمجھتا تھا، حالانکہ اب یہی سب سے زیادہ مہمل نظر آ رہا ہے، خیر اب بہت کافی گفتگو ہو چکی، اب آج دن بھر میں انہیں مسائل پر غور کرتا رہوں گا، اور آپ سے کل صبح اسی وقت پھر یہیں ملاقات ہو گی۔

ف۔ میں ضرور آؤں گا۔

باب (۱۱)

واجب الوجود اور حکمائے جرمنی

فلسفہ ما بعد الطبعیات میں شاید سب سے زیادہ پرانی اور پامال بحث واجب الوجود کی ہی، لیکن یہ مسئلہ جس قدر قدیم ہی، غالباً اسی قدر بحث طلب و مختلف فیہ بھی ہی، اور ایسا ہونا تعجب انگیز نہیں، آنکھ کھول کر ہمیں ہر طرف یہ نظر آتا ہی کہ دنیا کی ہر شے اپنے وجود و قیام کے لیے دوسرے پر مشروط و منحصر ہی، بذات خود کوئی شے قائم و موجود معلوم نہیں ہوتی، پہاڑ، سمندر، زمین، ستارے، آفتاب، ماہتاب، غرض بڑی سے بڑی اور پر عظمت سے پر عظمت چیز کی بابت بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ایک ہی حالت پر ابتدا سے از خود قائم و موجود ہی، بلکہ ہر ہستی بداہتہً دوسری قوتوں کی معلول و محتاج نظر آتی ہی جس شے کو علت قرار دیا جاتا ہی وہ بھی محض اضافی حیثیت سے علت ہوتی ہی، ورنہ دراصل وہ خود معلول ہوتی ہی کسی دوسری علت کی اور یہ دوسری علت معلول ہوتی ہی کسی تیسری علت کی،

اس طرح یہ سلسلہ برابر پھیلتا چلا جاتا ہے، ایسی حالت میں یہ سوال ذہن میں قدرتاً پیدا ہوتا ہے کہ علت و معلول کا یہ سلسلہ نامتناہی ہے، یا کہیں ختم ہو گا؟ آیا ہم بالآخر کسی ایسی قوت یا ذات پر پہنچکر ٹھہر سکتے ہیں، جو تمام موجودات کی علت ہو، مگر خود کسی کی معلول نہ ہو، اور ازل سے قائم و موجود ہو، پھر اگر ایسی کوئی شے ہے تو دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کی ماہیت کیا ہے؟

مختلف حکماء نے ان سوالات کے مختلف جوابات دیئے ہیں، اور انھیں اختلافات سے مذاہب فلسفہ کے تعدد و تنوع کی بنیاد پڑتی ہے، مثلاً

(۱) ایک نظریہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوتا، بلکہ ایک غیر محدود نامتناہی پھیلاؤ کے ساتھ برابر پیچھے ہٹتا چلا جاتا ہے، نظری حیثیت سے یہ عقیدہ جیسا بھی ہو، تاہم عملاً اب تک فلاسفہ کا کوئی قابل ذکر گروہ اس کا قائل ہوا نہیں ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ سرے سے عقل انسانی کی دسترس سے بالاتر ہے اور عقلاً اس کے متعلق نفیاً یا اثباتاً کچھ بھی حکم نہیں لگایا جا سکتا، یہ مذہب قدما میں متشککین کا اور حال میں کسی کا، لیکن تاریخ فلسفہ میں اس قلیل و مختصر گروہ کو کبھی کوئی اہمیت حاصل نہ ہوئی۔

(۳) فلاسفہ کا ایک بڑا گروہ اس کا مدعی ہے کہ اضافیات کا یہ سلسلہ ایک ہستی علی الاطلاق پر ختم ہوتا ہے جو تمام ہستیوں کی آخری علت ہے۔ مگر خود غیر معلول ہے مثبتین و قائلین کا یہ گروہ۔ بجائے خود تین شاخوں پر تقسیم ہو گیا ہے:۔

(الف) ایک قلیل جماعت اس کی قائل ہوئی ہے، کہ وہ علت العلل ایک

غیر مدرک، بے شعور و بے جان ہستی ہی جو ایک خاص وزن اور مقدار میں ہمیشہ سے قائم ہی۔ اور کائنات کی جو کچھ جلوہ آرائیاں ہیں وہ سب اسی کے مختلف تشکلات و تبیون کے مظاہر ہیں، اس ہستی کا نام مادہ[1] یا ہیولیٰ ہی، جو حرکت کے اختلاف سے مختلف قالب بدلتا رہتا ہی اور کائنات سے علاحدہ کوئی شے نہیں بلکہ اسی کا مجموعہ اور علت مادی ہی، یہ گروہ مادیین کا ہی، اس زمانہ میں اس کا سرگروہ جرمنی کا سائنس داں ہیگل ہوا ہی، انیسویں صدی میں اسے جرمنی میں بوشنر و موشاٹ نے خوب چمکایا تھا، اس سے پیشتر فرانس میں ہولیک ڈیمیٹر اور قدما میں بقراطس دلکریٹیس اس کے علم بردار گزرے ہیں۔

(ب) ایک فرقہ اس طرف گیا ہی کہ وہ علت العلل گو اس کائنات ہی شامل و داخل ہی، مگر ایک ذی حس با شعور و صاحب ادراک ہستی ہی، جو بالقصد اپنے تئیں مختلف صورتوں میں ظاہر کرتی رہتی ہی جن کے مجموعہ کو کائنات کہتے ہیں یہ فرقہ روحانی وحدت وجود کا ماننے والا کہا جاتا ہی، یورپ میں اس کا سب سے بڑا معلم اسپینوزا ہوا ہی۔

(ج) ایک بڑی جماعت کا یہ اعتقاد ہی کہ وہ علت العلل کائنات میں داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ایک مستقل ہستی رکھتی ہی جو ایک صاحب ارادہ ذات ہی، اور جو جب چاہے کسی شے کو خلق و فنا کر سکتی ہی، ارسطو، بیکن، ڈیکارٹ

---

[1] سائنس دانوں نے حال میں مادہ کے بجائے "فورس" (قوت) کی اصطلاح اختیار کی ہی، لیکن یہ صرف ایک اصطلاحی فرق ہی جس کا مسئلہ کی فلسفیانہ حیثیت پر کچھ اثر نہیں پڑتا،

اور اکثر فلاسفہ کا یہی مذہب ہوا ہی۔

(۴) آخر میں ایک مسلک یہ بھی ممکن ہو کہ علت العلل یا واجب الوجود کا محض وجود تو تسلیم ہی، لیکن اُس کی کنہ و ماہیت ذہن انسانی کی دسترس سے باہر ہی، یہ مسلک اسپنسر کا ہی، وہ کہتا ہو کہ ہم واجب الوجود کی ہستی کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن یہ نہیں جان سکتے، کہ روح ہی یا مادہ یا ان دونوں کی جامع کوئی خارجی ذات، غرض اس کی ماہیت ہم پر بالکل غیر منکشف ہی۔

یہ اختلاف کچھ نئے نہیں، دنیا کو جس زمانہ سے تاریخ فلسفہ کا علم ہے اسی زمانہ سے ان اختلافات کا بھی علم ہی، ہزارہا سال گزر گئے، مگر اس بحث کا کوئی فیصلہ نہ ہو سکا ہر فریق بدستور اپنی جگہ پر قائم ہی، قدماء یونان میں متشککین نے ان اسرار لاینحل کے مقابلہ میں عقل انسانی کی شکست و مغلوبیت کا اعتراف کرنا چاہا، لیکن گرمی بحث اور مناظرہ و مجادلہ کے ہنگامہ میں کسی نے ان کی ضعیف آواز پر کان نہ رکھا، اور چند روز میں اُن کا مذہب ناپید ہو گیا، اٹھارہویں صدی کی ابتدا میں ایک انگریز فلسفی برکلے نے یہ ثابت کیا کہ مادہ فی نفسہ یا بلحاظ اپنی ماہیت کے ہمارے لیے ایک غیر معلوم و غیر مفہوم و بے معنی اسم ہی، ہمیں جو کچھ علم ہوتا ہی وہ صرف اعراض مادی کا ہی، اور وہ اپنے وجود کے لیے تمام تر محتاج ہیں، ایک نفس مدرک کے، اس کے چند سال بعد ایک دوسرے انگریز فلسفی ہیوم نے برکلے ہی کے نقش قدم پر چل کر یہ دعویٰ کیا کہ مادہ کی طرح روح کا وجود بھی ہمارے لیے غیر معلوم، غیر مفہوم و بے معنی ہے۔

ادھر یہ مناقشے جاری تھے، ادھر سرزمین جرمنی سے کینٹ نمودار ہوا، جس نے کہا کہ روح و مادہ کیا معنی، کائنات میں کسی شے کی بھی ماہیت کا علم انسان کو نہیں ہو سکتا واجب الوجود کا مسئلہ تو بہت نازک و دقیق ہے، ذہن انسانی میں اس قدر بھی تو قوت نہیں کہ اپنے گرد و پیش کے سب سے زیادہ صاف، سب سے زیادہ عام، سب سے زیادہ پیش پا افتادہ چیزوں کی ماہیت کو سمجھ سکے بے شبہ ہم بہت سی چیزوں کو مانتے ہیں اور مانے ہوئے ہیں، لیکن حقیقت اور ماہیت ان میں سے کسی ایک شے کی بھی نہیں جانتے، ماننا اور جاننا دو بالکل مختلف چیزیں ہیں، اگر ہم عملی ضروریات اور اغراض کے لحاظ سے کسی شے کو مانتے ہیں، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلی حیثیت سے بھی اُس کا علم رکھتے ہوں، معلومات انسانی محدود ہیں، اشیاء کی ظاہری محسوسیت و معلومیت سے اور علم جو کچھ بھی حاصل ہوتا ہے، وہ ان کی ظاہری صورت اور خواص کا ہوتا ہے، ورنہ ماہیت تو ہر چھوٹی سے چھوٹی چیز کی بھی مجہول ہی رہتی ہے، روح و واجب الوجود کے وجود بھی اسی قبیل سے ہیں، اخلاقی اغراض و عملی ضرورت کے لحاظ سے ان کا ماننا ناگزیر ہے، لیکن عقلی حیثیت سے ان کی ماہیت کا علم مطلق نہیں ہو سکتا، ان کی ماہیت عقل بشری کی رسائی سے ماوراء ہے، چنانچہ جب عقلی و استدلالی حیثیت سے ان کے وجود پر نظر کی جاتی ہے، تو نفی و اثبات دونوں کے دلائل مساوی اور شواہد یکساں ملنے لگتے ہیں اور ذہن بشری تناقضات میں الجھ کر رہ جاتا ہے، اس بنا پر ذہن انسانی کے لیے بہترین مشورہ یہ ہے کہ وجود مطلق کے مسئلہ کے درپے استدلالی حیثیت سے ہرگز

سے ہوا ہی نہ جائے ؎[1]

کینٹ (۱۷۲۴ء تا ۱۸۰۴ء) نے اس بحث کو نہایت تفصیل سے کئی ضخیم کتابوں میں لکھا ہی، یہاں دو لفظوں میں اس کے نتائج کا خلاصہ لکھ دیا ہی، کینٹ کی اس تحقیق و دقت نظر کے بعد خیال ہوتا تھا کہ اب مشکل ہی سے کسی کو اس ساز کے از سر نو چھیڑنے کی ہمت پڑے گی: لیکن کینٹ کے الفاظ ابھی فضا میں گونج ہی رہے تھے کہ اسی کے وطن کی سر زمین پر طرح طرح کی موشگافیاں شروع ہو گئیں،

فختے (۱۷۶۲ء تا ۱۸۱۴ء) کینٹ کا خاص شاگرد ہوا ہی اور اپنے تئیں اس کا پیرو قرار دیتا ہی، لیکن پیروی کا حق یہ شاگردیوں ادا کرتا ہی کہ سب سے پہلے یہ کینٹ کے اصل اصول ہی کو کاٹتا ہی، اور عقلی حیثیت سے وجود مطلق کے وجود پر دلائل قائم کر کے اس کی ماہیت بیان کرتا ہی،

فختے کے فلسفے کا نقطۂ آغاز یہ ہی کہ موجودات خارجی کا علم حاصل کرتے وقت استنباط و انتاج میں ہمیں صرف شعور حالیہ کے قائم کیے ہوئے حدود کے اندر رہنا چاہیے اور اسے مطلق کسی اور شے سے مخلوط و متاثر نہ ہونے دینا چاہیے۔ اب دیکھنا یہ ہی کہ جب ہم کسی خارجی یا داخلی شے کا علم حاصل

---

[1] اسی فلسفیانہ مضمون کو شاعرانہ اور صوفیانہ لطافت کے ساتھ خواجہ حافظ نے اپنی زبان میں یوں ادا کیا ہی

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو — کہ کس نہ کشود و نکشاید بہ حکمت این معما را

راز دہر کی کشاکش سے مطلقاً انکار نہیں کرتے، البتہ "بہ طریق حکمت" اس کشاکش کو ناممکن بتا رہے ہیں۔

کرتے ہیں تو ہمارے شعور میں کیا کیفیت ہوتی ہی؟ عموماً فلاسفہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حصول علم کی کیفیت دو اجزاء سے مرکب ہوتی ہی، (۱) ایک شے موجود فی الخارج (۲) دوسرے ذہن پر اس کا عکس یا انطباع جسے تصور کہا جاتا ہی، فختے کی گرفت یہ ہے کہ یہ جواب ہی سرے سے غلط ہی، ہمارے شعور کے اندر تو صرف تصور ہوتا ہی، اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہوتی، یہ تو ہمارا محض ظن و استنباط ہی، کہ کوئی شے خارج میں ضرور موجود ہوگی، جب ہی تو یہ تصور بطور اس کے عکس کے محسوس ہوا، لیکن در اصل یہ ہمارا اضافہ ہی ورنہ شعور جو مواد بہم پہنچاتا ہی اس کے اندر کسی شے کی خارجیت ذرا بھی نہیں ملتی، شعور کی اس صحیح تحلیل کے بعد جب یہ نظر آجاتا ہی کہ عالم خارجی کا وجود جزو شعور نہیں ہوتا، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہی کہ ہم اس کا وجود تسلیم ہی کیوں کریں؟ کینٹ نے عام حکماء کے ہمراہ ہو کر کہا تھا کہ کائنات دو عناصر سے مرکب ہی، ذات[۱] وسوی الذات[۲]، یا مُدرِک و مُدرَک[۳] اور یا ایغو و غیر ایغو[۱]، اور ان فلاسفہ سے ہٹ کر اُس نے یہ کہا تھا کہ اس آخر الذکر شے کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا، علم جو کچھ ہوتا ہی، وہ صرف ذات، مدرِک، یا ایغو کی کیفیات کا ہوتا ہی، لیکن جب یہ مسلّم ہی کہ ہمیں خارج کی کیفیات کا علم نہیں ہو سکتا، تو اس کے وجود ہی کے تسلیم کرنے کی کیا حاجت ہی؟ اس کی واحد ممکن صورت

---

[۱] ایغو معرب ہی، انگریزی لفظ ایگو کا اس کے معنی "انا" "خودی" "ذات" کے ہیں لفظ یونانی الاصل ہی، اور لیٹن، انگریزی، فرنچ وغیرہ متعدد زبانوں میں اسی طرح مستعمل ہی،

صرف یہ ہے کہ ہم اپنے نفس کی ساخت کے لحاظ سے اس کے ماننے پر مجبور ہوں مگر یہاں کیا یہ واقعہ ہے؟ کیا ہمارا ذہن یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ ایک عالم خارجی وغیر الیغو کا وجود ہے؟ کیا نفس بشری کے لیے یہ ماننا ناگزیر ہے کہ تمام تصورات خارجی موجودات کا عکس ہوتے ہیں؟ ان سوالات کا جواب اگر نفی میں ہو تو غیر الیغو کا وجود صریحاً لغو ٹھہرتا ہے اور اس صورت میں کوئی شخص اس کا قائل نہیں رہ سکتا، لیکن اگر ان کا جواب اثبات میں ہو تو بھی کینٹ کے کچھ مفید نہیں پڑتا، کیونکہ یہ اعتراف کر لینے سے کہ غیر الیغو کا کوئی مستقل بالذات موجود نہیں بلکہ اسے صرف قوانین نفسی کی ضروریات وحاجات کے لیے بطور ایک مفروضہ کے تسلیم کیا جاتا ہے، یہ لازم آجاتا ہے کہ غیر الیغو، الیغو ہی سے ماخوذ ہے، گویا غیر الیغو کا کوئی مستقل ذاتی وجود نہیں، بلکہ خود الیغو اس کی ضرورت محسوس کرتا ہے اور خود ہی اس ضرورت کو پورا کر لیتا ہے، اس طرح وجود حقیقی صرف الیغو کا نکلتا ہے، جو بذات خود قائم ہے اور غیر الیغو کا مبنیٰ ومنشاء و مصدر ہے۔

شعور کا جو مفہوم عام دماغوں میں ہے، وہ یہ ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہے جس میں صرف انفعال وتاثر کی قابلیت موجود ہے، اور خارج سے اثرات قبول کرنا اس کا فعل ہے، خود اس میں کسی فعل کے صدور کی استعداد نہیں، فختے اس خیال کی بھی تردید کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ شعور میں قوت فاعلی واستعداد خلاقی ہے، اگر یہ مانا جائے کہ شعور آئینہ کے مانند محض ایک انفعالی وانعکاسی ہستی ہے جس کو صرف اندرونی و داخلی کیفیات کا علم حاصل ہو سکتا ہے، تو اشیائے خارجی کے

وجود کی ضرورت کو محسوس کرنا، اور پھر اس ضرورت کو خود ہی پورا کرنا بھی تو ایک فعلیت ہوئی؟ اور جب یہ فعلیت ہوئی تو شعور کا خاصہ انفعالیت نہ رہا، اگر یہ کہیے اشیائے خارجی کے وجود کی ضرورت محض حمل اعراض کی غرض سے محسوس ہوتی ہے تو گزارش یہ ہے کہ اس ضرورت کو محسوس کرنے والا کون ہے؟ انا یا ایغو، اور پھر اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے عالم خارجی کے وجود کو تصنیف کرنے والا کون ہے؟ وہی انا یا ایغو، پس اعراض کی ترکیب و تالیف بھی ایغو ہی کی ایک فعلیت ہوئی، اور شعور کا خاصہ انفعال نہیں، بلکہ فعل ثابت ہوا، اب جب یہ مسلم ہو چکا کہ وجود خارجی بھی ایک ایغوئی یا شعوری کیفیت کا نام ہے۔ تو ظاہر ہے، کہ تمام معلومات انسانی کا خواہ داخلی ہوں یا خارجی، مبداء و مصدر ایغو یا انا ہی ٹھہرتا ہے، اور جملہ موجودات مترادف قرار پاتے ہیں شعور کے، کوئی شے شعور کے دائرہ سے باہر نہیں رہتی، ہر شے خواہ مادیات سے متعلق ہو، خواہ روحانیات سے، شعور ہی کی تصنیف یا تخلیق ہوتی ہے، شعور یا ایغو کے سوا کسی چیز کا وجود حقیقی نہیں محض اعتباری و اضافی ہوتا ہے، حقیقی وجود صرف شعور یا ایغو کا ہے، یہی وجود مطلق ہے، اس کے سوا جو کچھ ہے، سب اسی کے پرتو اسی کے شئون، اسی کے جلوے سے ہے۔

فختے کا شاگرد شیلنگ (۱۷۷۵ء تا ۱۸۴۹ء) پیدا ہوا، یہ کہتا ہے، کہ استاد نے شعور کی تحلیل ہی غلط کی اور اسی باعث اس کا سارا نظام فلسفہ غلط فہمیوں پر مبنی رہا، فختے نے خیال کیا تھا کہ شعور کا مواد اصلی صرف تصور ہوتا ہے، حالانکہ یہی غلط ہے، درحقیقت اس میں شعور کے ذریعہ سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ داخلی

وخارجی دونوں عالموں کے وجود کا علم مشترک ہوتا ہے، یہ کہنا کہ شعور سے ہمیں مطلق علم حاصل ہوتا ہے، ایک بے معنیٰ دعویٰ کرنا ہے، اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اُسے محض اشیاء خارجی کا شعور ہوتا ہے، اور ان کے ساتھ خود اپنی ذات کا مطلق شعور نہیں ہوتا، تو ہم سب اس کے دعویٰ کو مہمل خیال کریں گے، ایسا ہی لغو و مہمل یہ دعویٰ بھی ہے کہ ہمیں شعور میں صرف اپنی ذات یا انا کا علم حاصل ہوسکتا ہے، ہر علم کے لیے ضروری ہے کہ شے معلوم کو غیر معلوم اشیاء سے ممتاز کرنے والی کوئی بات ہو، پس جب ہم اپنی ذات کا شعور کرتے ہیں تو اس کے معنیٰ ہی یہ ہیں کہ ہم نے اسے دیگر اشیاء سے ممتاز و مخصوص کرلیا، علم کا مفہوم بھی یہ ہے کہ "علم شے" ہو، علم کسی معلوم کی طرف مضاف ہو، شعور سے مراد ہی یہ ہے کہ "کسی چیز کا" شعور ہو، اس بنا پر یہ کہنا کہ ہمیں علم تو ہوتا ہے، مگر کسی شے کا علم نہیں ہوتا، یا شعور ہوتا ہے، مگر کسی شے کا شعور نہیں ہوتا، ایک مضحکہ خیز غلطی کا ارتکاب کرنا ہے، علم و معلومیت عالم کا چولی دامن کا ساتھ ہے، دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہیں، اس لیے علم کا تصور وجود کے تصور پر مشتمل ہے، اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمیں علم حاصل ہوا تو گویا یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ فلاں شے کے وجود کا علم حاصل ہوا۔

اب ایک مقدمہ اور ملائیے، جب غیر ایغو، ایغو کا جزو غیر منفک ثابت ہوچکا تو یہ خیال صحیح نہیں ہوسکتا کہ وجود حقیقی صرف ایغو کا ہے، اب یوں کہنا چاہیے کہ ایغو و غیر ایغو کی انا و غیر انا کی مدرک و مدرک کی، ذات و سوی الذات کی، دونوں کی حیثیت مساوی ہے، جو حیثیت ایک کے وجود کی ہے، وہی دوسرے کی بھی ہے، دونوں میں سے قائم بالذات کوئی نہیں، بلکہ دونوں غیر محدود، غیر مقید ہستی مطلق کے

مظاہر ہیں، جو اپنے تئیں دونوں شکلوں میں ظاہر کرتی رہتی ہے، اور وہی واجب الوجود ہے، جب وہ اپنا ظہور داخلی شکل میں کرتی ہے، تو ایغو اور مدرک اور ذات کہلاتی ہے، اور جب خارجی قالب میں نمودار ہوتی ہے تو مدرک اور غیر ایغو اور سوی الذات کے نام سے موسوم ہوتی ہے، گویا مادہ نام ہے، روح مرئی و ملموس کا اور روح نام ہے مادہ غیر مرئی و غیر ملموس کا اور دونوں ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں یہ صحیح ہے کہ غیر الیغو ایغو سے پیدا ہوتا ہے، مگر ایغو کی قوت سے نہیں بلکہ اس عالمگیر (مادی) قوت سے جو ہر جگہ دائر و سائر ہے جو ہمارے اندر حلول کئے ہوئے ہے اور جس میں تخلیق کی قابلیت موجود ہے، لیکن خود ایغو کیا ہے، وہ اس کے عمل کے مترادف ہے جو مدرک کو مدرک بنا دیتا ہے، مثلاً جب ہم میں سے کوئی اپنے لیے اپنی ذات کا استعمال کرتا ہے تو اس موقع پر وہی شے جو مدرک تھی صاف مدرک بن گئی، پس کہہ سکتے ہیں کہ شعور نام ہے ایغو کی مدرکیت اور خارجیت کا، اب اگر اس تعریف کو خود واجب الوجود پر منطبق کریں تو شیلنگ کے حسب ذیل فقرہ کا مطلب سمجھ میں آجائے گا۔

جسم و مادہ کے اس قدر غیر حیاتی و غیر شاعرہ مرکبات جو ہم اپنے گرد و پیش دیکھتے ہیں، دراصل یادگاریں ہیں فطرت کی ان ناکام کوششوں کی جو اس نے اپنے تئیں مدرک بنانے میں کیں، اجسام مردہ و بے جان کے یہ معنی ہیں کہ فطرت نے روح کی شکل میں اپنے تئیں ظاہر کرنا چاہا، مگر ناکام رہی، فطرت کو اپنی اس کوشش (یعنی اپنے تئیں مدرک بنانے) میں رفتہ رفتہ کامیابی ہوتی جاتی ہے، تا آنکہ نباتات و حیوانات سے ہوتے ہوتے انسان یا حیوان ناطق کے درجہ پر

پہنچ کر اسے پوری کامیابی حاصل ہو جاتی ہے، اس مقام پر پہنچ کر فطرت اپنی سیرت اصلی کی جانب رجوع کرتی ہے، اور ذات و سوی الذات الغیو و غیر الغیو کے اشکال میں اپنے تئیں ظاہر کرتی ہے۔

عقل انسانی ذات و سوی الذات کے درمیان بطور ایک مرکزی نقطے کے ہے، موجودات کو اگر ایک دائرہ کی شکل میں فرض کیا جائے تو اس کے محیط کے ایک سرے پر ذات کا وجود ہوگا، اور ٹھیک اس کے مقابل دوسرے پر سوی الذات کا اور ان دونوں کے درمیان مساوی مسافت پر جو نقطہ بطور مرکز کے ہوگا وہی عقل ہے، قطب نما کی سوئی کا ہر نقطہ بجائے خود قطب نما ہوتا ہے، یہی نسبت واجب الوجود اور انسان کے درمیان ہے، واجب الوجود بہ منزلہ قطب نما کی سوئی کے ہے، اور افراد بہ منزلہ اس کے نقاط کے ہیں گویا انسان اپنی جگہ پر ایک عالم صغیر ہے جو عطر و ملخص ہے عالم کبیر کا، پس جس شخص کی رسائی عقل انسانی تک ہو جاتی ہے، اس کی رسائی گویا اصل حقیقت تک ہو جاتی ہے، اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہے کہ واجب الوجود کی معرفت و شناخت کا ذریعۂ وحید عقل ہے، اور جس شخص نے اپنے تئیں عقل کی رہنمائی میں دیدیا وہ حقیقت شناسی کے صحیح رستہ پر ہو لیا۔

شیلنگ کے ان نتائج فکر کو سہولت تفہیم کے لیے دفعات ذیل کی صورت میں رکھ سکتے ہیں:[1]

---

[1] مبادی فلسفہ جلد اول میں شیلنگ کے فلسفہ کی تلخیص ان الفاظ میں ملے گی:۔ (باقی صفحہ ۳۱۲ پر)

(۱) فختے کا فلسفہ جو واجب الوجود کو انا یا ایغو کا مترادف قرار دیتا تھا ادھورا اور یک طرفہ تھا۔

(۲) انا و غیر انا، ایغو و غیر ایغو لازم و ملزوم ہیں ان میں سے کسی ایک کا وجود بلا دوسرے کے بے معنی ہے۔

(۳) یہ دونوں مظاہر ہیں ایک ہستی مطلق کے، اور وہی واجب الوجود قائم بالذات ہے۔

(۴) اسی واجب الوجود کو اہل مذاہب اپنی اصطلاح میں خدا کہتے ہیں

(بقیہ حاشیہ ۳۱۱) "شیلنگ کا عقیدہ بھی مثل فختے کے یہ ہے کہ غیر ایغو کا وجود ایغو ہی کی فعلیت کا نتیجہ اس لیے کہ میں نے یہ تصور کیا کہ "میں ہوں" تو اس کے معنی ہی یہ ہیں کہ میں دوسروں سے ممتاز و علاحدہ ایک ہستی رکھتا ہوں، گویا ایغو کا تصور غیر ایغو پر لازمی طور پر مشتمل ہے، لیکن شیلنگ اس پر اتنا اور اضافہ کرتا ہے کہ اس سے غیر ایغو کا وجود اگرچہ ایغو پر مبنی ثابت ہوا، لیکن اس سے یہ کیونکر ثابت ہوا کہ خود ایغو کوئی مستقل و حقیقی ہستی رکھتا ہے؟ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ ایغو و غیر ایغو دونوں اپنے وجود کے لیے ایک تیسری ہستی مطلق کے محتاج ہیں اور وہ ہستی مطلق ہے، یہ ہستی مطلق سے خلق نہیں ہوتے، بلکہ گویا اس کے ایجابی و سلبی مظاہر ہیں، جس وقت انسان اپنے ایغو سے کام لینے لگتا ہے یعنی ہستی مطلق کا مظہر ایجابی مہبط فعلیت ہوتا ہے، تو ساتھ ہی اس کا سلبی پہلو بھی معرض ظہور میں آجاتا ہے، یعنی غیر ایغو کا تصور بھی معاً پیدا ہو جاتا ہے، اس بنا پر غیر ایغو و ایغو، مادہ و روح، جسم و نفس یہ سب متحد الحقیقت چیزیں ہیں، اور مساوی درجہ میں "ہستی مطلق" کے مظاہر ہیں۔" صـ ۳۲

جو جملہ کائنات کا صانع وخالق ہی،

(۵) اس کے ظہور کی دو شکلیں ہیں، ایک انفعالیت مدرکیت وخارجیت کی دوسری فاعلیت مدرکیت و داخلیت کی،

(۶) جب اس ذات کا ظہور حیوان عاقل یا انسان کی شکل میں ہوتا ہی تو اس میں خود شعوری پیدا ہوتی ہی،

(۷) اس بنا پر گویا عقل کی وساطت سے واجب الوجود خود اپنی معرفت تک پہنچتا ہے[۱]

تاریخی ترتیب کے لحاظ سے تیسرا نمبر اس سلسلہ میں شلنگ کے دوست ہیگل (سنہ ۱۷۷۰ء تا سنہ ۱۸۳۱ء) کا آتا ہی، جس کا فلسفہ واجب الوجود اپنے دونوں پیشرووں سے بھی بڑھ کر غامض اور پرپیچ ہی،

فختے کے نزدیک واجب الوجود ایغو تھا، جس سے غیر ایغو پیدا ہوتا تھا، شلنگ کے نزدیک وہ ایغو و غیر ایغو دونوں سے ماورا، ایک ہستی تھی جس کے یہ دونوں مظاہر تھے، ہیگل ایک قدم اور آگے بڑھ کر کہتا ہی کہ واجب الوجود خود وہ عمل ہی، جو ایغو پر اس کے غیر ایغو بنتے ہوئے طاری ہوتا ہی، واجب الوجود حیات کا خالق نہیں، حرکت کا موجد نہیں، بلکہ خود حیات و حرکت ہی ہی، حیات و حرکت کا اس سے صدور وخلق نہیں ہوتا، بلکہ وہ نام ہی حیات و حرکت کا ہی، مادہ و روح اس کے مظاہر

---

[۱] فلسفہ کی ناقص تعبیر بس اسی حد تک رہیں، صوفی اسی حقیقت کو اپنے رنگ میں لاکر ہستی مطلق کی زبان سے یہ پیام سناتا ہی (کنت کنزا مخفیا الخ) کہ میں ایک گنج نہاں تھا، میں نے چاہا کہ میری معرفت کی جائے پس میں نے خلق کی ایجاد کی

نہیں، بلکہ وہ خود باری باری کبھی ایک نام سے ظاہر ہوتا ہی، اور کبھی دوسرے سے ہر اضافت میں سب سے زیادہ پختہ شے اس کے مفردات اور اجزائے ترکیبی نہیں ہوتے بلکہ خود وہ اضافت ہوتی ہی، اسی طرح مدرِک و مدرَک کی اضافت و باہمی نسبت میں پائدار شے نہ مدرِک ہی نہ مدرَک، بلکہ خود وہ اضافت یا نسبت ہے۔

واجب الوجود کوئی ذاتِ معین یا ہستی متشخص نہیں بلکہ اس تغیر اُس عمل ارتقائی کا نام ہی، جو ان تفریقات و امتیازات کے درمیان علی سبیل البدلیت جاری رہا کرتا ہی، اور جس کا کوئی علاحدہ مستقل وجود نہیں، بلکہ جو واجب الوجود کی خود ارتقائی کی درمیانی کڑیاں ہیں، لیکن اس دعوی کو تسلیم کر لینے سے لازم آتا ہی، کہ خود واجب الوجود کے اندر ایک ارتقاء و تغیر کا سلسلہ جاری ہی، اور یہ ارتقاء نام ہی ایک حالت سے اس کی مخالف حالت کی طرف انتقال کا، پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ واجب الوجود کے عناصر ترکیبی باہم مخالف و متناقض ہیں، جس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہی، ہیگل، اس منزل پر پہنچ کر کہتا ہی، کہ اجتماع نقیضین ہی کو ہم نے محال مطلق کیوں فرض کر لیا ہی، اجتماع نقیضین نہ صرف ممکن ہی، بلکہ متناقض چیزیں تو ہمیشہ مترادف ہوتی ہیں، مثلاً وجود کہ اگر ہم کسی مخصوص و متعین وجود کو نہ لیں بلکہ وجود محض، وجود مجرد، وجود مطلق کو لیں تو اس کے اور عدم محض کے مفہوم میں فرق ہی کیا رہ گا؟ یا پھر ایک مادی مثال نور کی ہی، فرض کیا کہ کوئی نور ایسا ہی جو زمان و مکان، کیفیت و کمیت کے تمام قیود سے مبرا ہی، تو اس میں اور ظلمت میں کیا فرق باقی رہ جائے گا؟ ایسی روشنی جو نہ یہاں ہی، نہ وہاں، نہ تیز ہی، نہ مدھم، نہ یہ رنگ رکھتی ہی، نہ وہ، کیا کسی بشری

آنکھ کو دیکھنے میں کچھ بھی مدد دے سکتی ہے؟ اگر نہیں تو بس ایسی روشنی اور تاریکی بالکل متحد المفہوم ٹھہریں، پس ایغو و غیر ایغو، وجود و عدم اپنی حقیقت کے لحاظ سے بالکل متحد بلکہ مترادف ہیں، لیکن وجود کا وجود بدیہی ہے، جس سے انکار کرنا خود بداہت سے انکار کرنا خود بداہت سے انکار کرنا ہے، اس لیے عدم کا وجود بھی ثابت ہے۔

اب دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ہم اپنی روزانہ زندگی میں موجود و معدوم کے درمیان کیا شے فارق و ما بہ الامتیاز قرار دیتے ہیں، یہ صرف وہ صفات، قیود و شرائط ہیں جن کے ساتھ ہم کسی وجود کو معین و مخصوص کر دیتے ہیں، چنانچہ مثال بالا میں، اگر ہم نور مجرد پر چند قیود یا صفات کا اضافہ کر دیں مثلاً یہ کہ وہ روشنی فلاں مقام پر ہے، فلاں درجہ تک تیز ہے، فلاں رنگ رکھتی ہے، تو فوراً نور کا تصور ظلمت کے تصور سے ممتاز ہو جائے گا، اس سے ظاہر ہے کہ مجرد ایغو اور غیر ایغو دونوں بے معنی و بے حقیقت ہیں، تاوقتیکہ ان کے ساتھ کچھ قیود، صفات یا شرائط نہ پیدا کیے جاویں، گویا وہ شے جو بے حقیقت کو باحقیقت، بے معنی کو بامعنی بنا دیتی ہے، وہ صرف وہ تعلق یا نسبت ہے، جو ایغو و غیر ایغو کے درمیان پائی جاتی ہے اور وہ حقیقی شے جب اپنے تئیں معرض ظہور میں لانے لگتی ہے، تو یہ دونوں چیزیں اس کے لیے آلات و وسائل کا کام دیتی ہیں، یہ تعلق یا نسبت جو اصل حقیقت ہے محیط کل ہے، یعنی تمام کائنات اس کی جلوہ گاہ مظاہر ہے، اور یہی فلسفہ کی اصطلاح میں واجب الوجود ہے۔

کینٹ کے لہجہ سے معلوم ہوتا تھا کہ اشیائے عالم کے دو پہلو ہیں، ایک یہ کہ وہ اپنی ماہیت و حقیقت کے لحاظ سے کیا ہیں، دوسرے یہ کہ وہ ہمارے

حواس پر کیا اثر ڈالتی ہیں، یا ہمیں کیونکر محسوس ہوتی ہیں، اور ہمیں علم جو کچھ بھی ہوتا ہے، وہ ان کی اسی آخرالذکر حیثیت سے ہوتا ہے، ورنہ ماہیت اشیاء ذہن بشری کے لیے بالکل مجہول ہے، ہیگل کو وجود کی اس اثنینیت سے قطعاً انکار ہے وہ کہتا ہے، کہ مظاہر اشیاء محض مظاہر نہیں ہوتے بلکہ ان کی ماہیت ہی یہ ہے کہ اور اسی طرح تصورات اشیاء محض تصورات نہیں ہوتے بلکہ حقایق اشیاء ہوتے ہیں، کینٹ جس چیز کو کائنات کی محسوسیت و معلومیت قرار دیتا ہے وہی ان کی اصلی حقیقت و ماہیت ہے، خلاصہ یہ کہ ہیگل کے فلسفہ میں (۱) عدم و وجود متحد بلکہ مترادف ہیں، (۲) اجتماع نقیضین محال ہونا کیسا یہ منزلہ اساس کارکے ہے، (۳) مدرِک و مدرَک ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں اور متحد الماہیت ہیں (۴) کائنات میں کوئی شے نہ معدوم محض ہے نہ موجود محض، بلکہ ہر شے ایک طرف سے دوسری طرف کو جاری ہے، ہر چیز نفی و اثبات، عدم و وجود کی ایک درمیانی صورت یا کیفیت تکون میں ہے، (۵) اس عالم اضافیات میں حقیقت اصلی واجب الوجود و قائم بالذات ہے وہ اضافت یا نسبت ہے، نہ کہ مضاف و مضاف الیہ۔

ایک واضح مادی مثال کے ذریعہ سے فختے شیلنگ اور ہیگل کے نظریات میں فرق سمجھنا مقصود ہو تو یوں سمجھ سکتے ہیں کہ مثلاً یہ کاغذ کا ورق ہمارے سامنے موجود ہے، جسے ہم دیکھ رہے ہیں، عام خیال یہ ہوگا کہ ہمارا یہ عمل تین عناصر سے مرکب ہے، ایک ورق، دوسرے ورق کا تصور، تیسرے ہمارا ذہن جو اس تصور کو پیدا کرتا ہے، فختے کہتا ہے یہ تحلیل صحیح نہیں، ورق اور اس کا تصور دو علاحدہ چیزیں نہیں، ایک ہی شے ہیں، اور یہ صاف ہمارے شعور یا ذہن کی پیدا کردہ ہیں، تو

گویا وجود اصلی صرف ہمارے شعور کا ہوا، شیلنگ کہتا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں، وجود اصلی نہ تنہا ورق کا ہے، اور نہ محض شعور کا بلکہ یہ مدرک و مدرَک دونوں کسی مادرائے ہستی کے مظاہر ہیں، اور اسی کا وجود اصلی وحقیقی ہے، ہیگل کہتا ہے کہ دونوں کو غلط فہمی ہوئی، ورق و شعور کے درمیان جو نسبت و اضافت ہے وہی اصل حقیقت ہے ورنہ وجود اصلی نہ ورق کا ہے اور نہ شعور کا۔

یہ ہے ایک نہایت ہی مختصر اور لازمی طور پر ناقص و ناتمام خاکہ اس فلسفہ واجب الوجود یا وجود مطلق کا جسے مشاہیر حکمائے جرمنی نے، بڑے آب و تاب، دھوم دھام کے ساتھ پیش کیا، اور یونی ورسٹیوں کے صدہا پروفیسر آج تک انہیں نظریات پر سر دھن رہے ہیں، عامۃ الناس کو یہ جگر کاویاں اور کوہ کندنیاں ایک لفظی گورکھ دھندے سے زیادہ نہ معلوم ہوں، تو اس کا ذمہ دار اُن نامی گرامی فلاسفہ کو نہیں بلکہ خود اس مضمون کے راقم کی کوتاہ فکری اور ژولیدہ بیانی کو قرار دینا چاہیے۔

باب (۱۲)

حکمائے ہند کا فلسفۂ جذبات

جذبات و مسائل نفس کی یہاں تک جو کچھ توضیح و تشریح کی گئی وہ مین فرنگ کی ترجمانی تھی، لیکن علوم و فنون کسی خاص قوم کی میراث نہیں، قدیم حکمائے ہند کے ہاں بھی جذبات کا پورا فلسفہ موجود تھا، جو عجب نہیں کہ بعض حیثیات سے مغربی فلسفۂ جذبات سے صحیح تر و کامل تر ہو، سطور ذیل میں اس کا ایک نہایت سرسری خاکہ درج کیا جاتا ہے، تفصیل کے لیے خود ایک ضخیم مستقل کتاب کی ضرورت ہوگی۔

موجودات عالم کی تقسیم حکمائے ہند نے دو عنوانات میں کی ہے، ذات[1] و سوی الذات، سوی الذات کے تحت میں چرند و پرند، شجر و حجر، آسمان و زمین آفتاب و ماہتاب، غرض جملہ کائنات خارجی داخل ہے، ذات سے مراد نفس ہے، ذات کے عرض لازم دو ہیں، لذت[1] و الم[2]، ذات کے لیے کوئی ایسی حالت ممکن

نہیں، کہ وہ لذت والم دونوں سے بالکل آزاد ہو، لذت والم کے دوسرے نام ملکی صورت میں، رغبت ونفرت ہیں، جب نفس کسی شے کی جانب کھنچتا ہے، یا اس سے قرب ووصل چاہتا ہے، اسے رغبت یا میل کہتے ہیں، اور جب کسی شے کی طرف سے بھاگتا ہے، یا اس سے بعد وفصل چاہتا ہے، اسے نفرت وگریز سے موسوم کرتے ہیں، حکمائے مغرب کے نزدیک نفس کے عناصر ثلاثہ، وقوف، احساس وارادہ ہیں حکمائے ہند نفس کی تحلیل عناصر ذیل میں کرتے ہیں، وقوف، خواہش (اچھا) وسعی (کریا) مغربی فلسفہ میں ارادے کے ڈانڈے، خواہش سے ملے ہوتے ہیں، بلکہ دونوں الفاظ تقریباً مترادف ہیں، بخلاف اس کے ہندی فلسفہ میں خواہش کا ارادہ سے بالکل علاحدہ ایک مستقل عنوان قرار دیا گیا ہے، اور ارادے کے بجائے تیسرا عنصر سعی کو قرار دیا گیا ہے، جس کے مفہوم کے تحت میں عمل بھی داخل ہے، جذبات کا ماخذ ومصدر خواہش ہے، مغربی وہندی نظامات فلسفہ کا فرق جدول ذیل سے ظاہر ہوگا۔

فلسفۂ مغرب میں

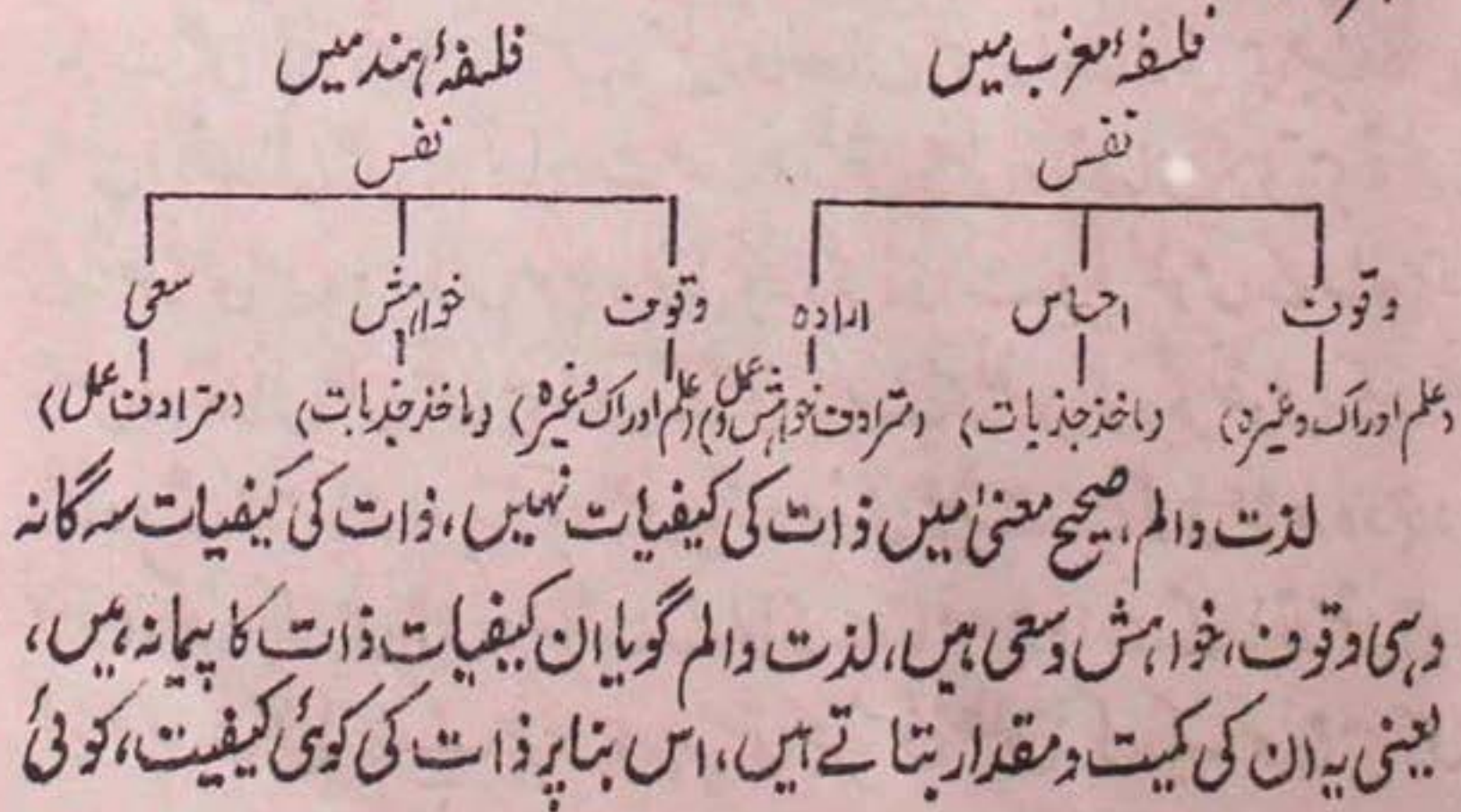
نفس

وقوف	احساس	ارادہ
(علم ادراک وغیرہ)	(ماخذ جذبات)	(مترادف خواہش و عمل)

فلسفۂ ہند میں

نفس

وقوف	خواہش	سعی
(علم ادراک وغیرہ)	(ماخذ جذبات)	(مترادف عمل)

لذت والم، صحیح معنی میں ذات کی کیفیات نہیں، ذات کی کیفیات سہ گانہ وہی وقوف، خواہش وسعی ہیں، لذت والم گویا ان کیفیات ذات کا پیمانہ ہیں، یعنی یہ ان کی کمیت ومقدار بتاتے ہیں، اس بنا پر ذات کی کوئی کیفیت، کوئی

فعلیت، ایسی نہیں جو لذت و الم کی آمیزش سے پاک ہو، نفس جن حالات کے درمیان ہوتا ہے، یا انھیں قائم رکھنے کی خواہش کرتا ہے، یا اُن سے نکلنا چاہتا ہے اور ان خواہشوں کی جس حد تک پوری ہونے کی توقع ہوتی ہے، اسی مناسبت سے نفس میں انبساط و انقباض، خوشگواری، ناگواری، مسرت و افسردگی کے جذبات پیدا ہوتے ہیں، اور اس طرح جذبات کی بنیادیں لذت و الم کی گہرائیوں میں قائم ہوتی ہیں۔

خواہش جس وقت تک سادہ و بسیط صورت میں ہے، خواہش ہے، جب ترکیب و تالیف کے ساتھ نمو یافتہ حالت میں ہوتی ہے، تو اسے جذبہ سے موسوم کرتے ہیں، ابتدائی و بسیط حالت میں خواہش کے دو مظاہر ہوتے ہیں، ایک یہ کہ جو شئے نفس میں لطف و انبساط پیدا کر رہی ہے، اس سے قرب و اتصال ہو، دوسرے یہ کہ جو شئے الم و انقباض پیدا کر رہی ہے، اس سے بعد و جدائی، ان دونوں خواہشوں کو علی الترتیب جذب و دفع، کشش و گریز، رغبت و نفرت بھی کہتے ہیں، خواہش وصل و اتصال اسی وقت ہوتی ہے، جب امکان وصل و اتصال بھی ہو، گویا ذات جب خواہش وصل و اتصال کرتی ہے، تو اس کے شعور خفی میں یہ احساس موجود ہوتا ہے کہ دیگر ذوات، دیگر نفوس کے ساتھ اسکا وصل و اتصال ممکن بھی ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ نفس کو دیگر نفوس کے ساتھ اتحاد نوعی کا احساس رہتا ہے، یعنی یہ کہ وہ نوعی حیثیت سے کوئی علاحدہ وجود نہیں رکھتا، بلکہ اپنی اصل و سرشت کے لحاظ سے تمام موجودات کے ساتھ متحد ہے، گویا ہر ذرت کل کا ایک جزو ہے، ہر ہستی بحر "ہستی مطلق" کی ایک موج ہے، اسی

طرح نفس میں دوسری خواہش، گرنید و انفعال کی جو ودیعت ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہستی اپنی "خودی" کا احساس رکھتی ہی اور ہر ذات اپنے تئیں دیگر موجودات سے ممتاز و مختلف پاتی ہی، نفس بشری کے یہ دونوں مظاہر پرتو ہیں ان حقایق کے جنھیں اہل تصوف اپنی اصطلاح میں "وحدت" و "کثرت" سے تعبیر کرتے ہیں۔

بچہ جب پیدا ہوتا ہی، تو اس میں تقدیریہ کی ایک غیر متعین طلب و خواہش خود بخود پیدا ہو جاتی ہی، وہ روتا چلاتا ہی، ماں دودھ پلاتی ہی، اس سے بچہ کو تسکین حاصل ہوتی ہی، اب رفتہ رفتہ اسے دودھ کے ساتھ ایک مخصوص و متعین رغبت پیدا ہونے لگتی ہی، اور اب وہ گریہ و بکا کرتا ہی، تو اس توقع میں کہ پھر دودھ پینے کی مسرت حاصل ہو گی، اس مثال سے معلوم ہوا کہ ہر جذبۂ رغبت اپنی نمو یافتہ صورت میں عناصر ذیل پر مشتمل ہوتا ہی:۔

(۱) کوئی گزشتہ انبساط آفریں واقعہ

(۲) اس واقعہ کی یاد۔

(۳) اس انبساط کی از سر نو توقع،

(۴) اس کی تجدید کی خواہش و تمنا۔

اسی طرح جذبات نفرت کی تحلیل کرنا چاہیں تو انھیں عناصر اربعہ کو ترمیم کر کے یوں رکھ سکتے ہیں:۔

(۱) کوئی گزشتہ انقباض آفریں واقعہ

(۲) اس واقعہ کی یاد۔

(۳) اس انقباض کے از سر نو طاری ہونے کا اندیشہ۔

(۴) اسی کی عدم تجدید کی خواہش و تمنا۔

جذبۂ رغبت کی صورت صرف اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب ایک ذات کو دوسری ذات کے ساتھ قرب، وصل و اتصال کی خواہش ہوتی ہے، گویا دونوں ذاتیں اپنی اپنی جگہ پر قائم رہیں، مگر ایک دوسرے سے متصل ہو جائیں لیکن اگر خواہش اس کے بجائے یہ ہو کہ ایک ذات جسمانی و مادی حیثیت سے ہضم و تحلیل ہو کر دوسری ذات میں شامل، اور اس کے ساتھ متحد ہو کر ایک ہو جائے، تو اس صورت میں اس پر جذبہ کا اطلاق نہ ہوگا، بالکل اسے طلب، اشتہا یا شہوت سے موسوم کریں گے، غذا کی جانب انسان کو جو رغبت ہوتی ہے وہ محض نفسی حیثیت سے قرب و اتصال کی نہیں ہوتی، بلکہ غذا کو وہ اپنے جسم میں داخل کر کے اسے جزو بدن بنا لینا چاہتا ہے۔۔۔ یہی سبب ہے کہ غذا کی خواہش کو "جذبہ" سے تعبیر نہیں کرتے، بلکہ اشتہا یا طلب کہتے ہیں، جذبہ ہمیشہ ایک نفس میں دوسرے نفس سے متعلق، ایک ذات میں دوسری ذات سے متعلق پیدا ہوتا ہے، اب اگر جذبہ کی تعریف کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں، کہ وہ ایک خواہش ہے جس کے ساتھ وہ تعلق بھی شامل رہتا ہے جو ایک نفس کو دوسرے سے ہوتا ہے۔

جذبہ کی جب یہ ماہیت دریافت ہو گئی کہ وہ نفوس کے درمیان خواہش آمیز ربط و تعلق کا نام ہے، تو اس کے مختلف انواع و اقسام بھی بآسانی سمجھ میں آ سکتے ہیں، جذبہ رغبت یا التفات دو افراد کے درمیان حسب ذیل طریقوں

سے پیدا ہو سکتا ہے۔

(۱) یا یہ کہ ہر دو افراد میں مساوات کا احساس ہو، اس حالت کے نام، بہ اختلاف مدارج طرفین کی "دوستی"۔ "اخوت" "یگانگت" "الفت" "معانقت" ہیں۔

(۲) یا یہ کہ طالب، ذات مطلوب کو اپنے سے بڑا اور افضل و برتر سمجھے، اس صورت میں اس کے دل میں "تعظیم" "احترام" "عزت" "عقیدت" "ارادت" کے جذبات پیدا ہوں گے۔

(۳) یا یہ کہ طالب ذات مطلوب کو اپنے سے چھوٹا اور کمتر خیال کرے، ایسے موقع پر اس کے دل میں "رحم" "کرم" "مودت" "شفقت" "رافت" کے جذبات وجود میں آئیں گے۔

نفوس کا یہ باہمی ربط بالکل جذب مقناطیسی کے مماثل ہے، سنگ مقناطیس کے دو ٹکڑے جب قریب رکھے جائیں گے، تو یا دونوں ایک دوسرے کی جانب بڑھ کر درمیان میں مل جائیں گے، یا ایک اپنی جگہ پر قائم رہے گا، اور دوسرا ٹکڑا حرکت کر کے اس سے مل جائے گا، اسی طرح جب دو نفوس کے درمیان جذبۂ رغبت پیدا ہوتا ہے، تو یا دونوں ایک دوسرے کی جانب یکساں قوت کے ساتھ کشش کرتے ہیں، اور اسی کو حالت مساوات کہتے ہیں، یا ایک نفس از خود دوسرے کی جانب کھنچا چلا جاتا ہے، ایسے موقع پر مطلوب یا کھینچنے والے کو کامل و قوی تر اور طالب یا کھنچ جانے والے کو ناقص و ضعیف تر قرار دیا جائے گا۔

کوئی نفس ہر حیثیت سے کامل و مکمل نہیں ہوتا، ہر نفس بعض خصوصیات میں کامل ہوتا ہے اور بعض میں ناقص، ان نقصانات کا تکملہ وہ دوسرے نفس کے ساتھ جو انھیں خصوصیات میں کامل ہو اتصال و اتحاد سے کرنا چاہتا ہے اور جب کوئی ایسا نفس اس کے سامنے آجاتا ہے، تو بے اختیار اس کے ساتھ کشش پیدا ہو جاتی ہے، اب اگر دونوں نفوس اپنے اندر مساوی درجہ کے کمالات و نقصانات رکھتے ہیں، تو دونوں میں باہم الفت و محبت پیدا ہو جاتی ہے، اگر ایک میں نقصانات کا تناسب کمالات سے زیادہ ہے، تو وہ اس نفس کی جانب جو ان کمالات میں ممتاز ہے، استفادہ و تحصیل کمالات کے لیے کھنچے گا، اسی طرح اگر ایک میں کمالات کا پلہ بہ مقابلہ نقصانات کے وزنی ہے تو وہ اس نفس کی جانب جو ان کمالات میں ہلکا ہو افادہ و عطائے کمالات کے لیے سبقت کرے گا اور اس طرح جذبۂ رغبت ضعیف و ناقص نفوس میں تحصیل کمالات کا سب سے بڑا ذریعہ قرار پاجاتا ہے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ناقص کا کامل کی جانب تحصیل کمالات کے لیے رغبت کرنا تو مقتضائے عقل و قیاس ہے لیکن کامل کو ناقص کی جانب رغبت کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ اور اس کو آخر اس میں کیا نفع ہو سکتا ہے؟

اس کے متعلق دو باتیں پیش نظر رکھنا چاہیے، ایک یہ کہ لطف و لذت محض یک طرفہ بھی ہو سکتی ہیں، ایک شخص جس پر جان دیتا ہے، وہ اس کے نام سے بیزار ہوتا ہے، اور پھر ہندی الٰہیات میں مسلم ہو چکا ہے کہ ہر نفس کو اپنی زندگی میں تمام ممکن تجربات سے ہو کر گزرنا ہوتا ہے، اس لیے یہ لازمی ہے، کہ ہر زمانہ میں کچھ نفوس ایسے ضرور ہوں، جن کو بذل، عطا و ایثار میں وہی لطف آتا ہو جو دوسروں کو

تمتع، حصول، و استثیار میں آتا ہے، جنھیں اعانت و امداد میں وہی لذت حاصل ہوتی ہو، جو دنیا کو استعانت و استمداد میں ملتی ہے، جو بخشنے دینے اور بانٹنے پر ایسے ہی حریص ہوں، جیسے دوسرے سوال کرنے، لینے اور حاصل کرنے پر ہوتے ہیں، کون کہہ سکتا ہے کہ ماں کو دودھ پلانے میں اس سے ایک ذرہ بھی کم لطف آتا ہے جتنا بچہ کو دودھ پینے میں آتا ہے؟ سوال ہو سکتا ہے، کہ اس صورت میں ماں ناقص ٹھہری اور بچہ کامل ہوا، کہ ماں کو اپنی ماما سے مجبور ہو کر بچہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، یا پھر اسی طرح ہر سخی و فیاض ناقص قرار پایا، کہ اپنے جذبہ سخاوت و فیاضی کی تسکین کے لیے اسے اہل حاجت کو تلاش کرنا پڑتا ہے، یہ خیال صحیح ہے، واقعہ یہی ہے، کہ اس حیثیت سے ماں بہ مقابلہ بچہ کے اور مرد سخی بہ مقابلہ حاجت مند کے ناقص ہے۔ ہستی مطلق نے نظام فطرت کی بنیاد ہی اس مساوات و جمہوریت پر رکھی ہے، کہ قوی سے قوی نفوس بھی کسی نہ کسی حیثیت سے ضعیف و ناقص نفوس کے محتاج ہوں، البتہ محاورۂ عام میں جو شخص مادی حیثیت سے زیادہ محتاج ہوتا ہے، اسی کو ضعیف و ناقص کہنے لگتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے، کہ جملہ نفوس کے لیے یزدانی و شیطانی میں سے کوئی ایک ہونا لازمی ہے، ہر نفس یا نیک ہوگا یا بد، طیب ہوگا، یا خبیث، جن نفوس میں یزدانیت یا روحانیت زائد ہوتی ہے، وہ گویا طبعاً و خلقۃً و جبلۃً دوسروں کی خدمت پر اپنے تئیں مجبور و مضطر پاتے ہیں، اور ان کے اجسام مادی پر جو کچھ بھی مشقت پڑتی ہو، بذل و عطا، ایثار و خدمت گذاری میں اون کے اجسام لطیفہ کو برابر انشراح ہی ہوتا رہتا ہے، ان نفوس کی مثال مہاجن کی سی ہے، جو برابر قرض

دیتا رہتا ہے، قرض دینے سے بظاہر اس کا سرمایہ گھٹتا ہے، لیکن حقیقۃً سود کے چڑھنے اور ساکھ کے بڑھتے رہنے سے وہ نفع ہی نفع میں رہتا ہے، ٹھیک اسی طرح انسان عمل خیر کرتے ہوئے یا تو سود (اجر) کی توقع رکھتا ہے، یا اپنے کسی پچھلے قرض کو بے باق (گناہ کا کفارہ) کرتا ہے، یہی سبب ہے کہ ہر عمل خیر کے وقت نفس کے اندر صلہ یا ثواب کی خواہش برابر موجود رہتی ہے، اکثر صورتوں میں ظاہر و علانیہ اور بعض صورتوں میں خفی اور زیر حجاب، حتیٰ کہ جب انسان کوئی عمل خیر اپنے نزدیک بالکل ہی بے غرضانہ کرتا ہوتا ہے، اس وقت بھی اس کے شعور خفی میں اس قسم کا احساس مخفی ضرور موجود رہتا ہے، بڑے بڑے اولیاء و اصفیاء تک اپنے مریدوں سے اطاعت و عقیدت کی توقع رکھتے ہیں عالم ناسوت میں ضابطۂ عمل ہی یہ رکھا گیا ہے، کہ یہاں ذرہ ذرہ کی جنبش قانون داد و ستد ہی کی ماتحتی میں ہوتی ہے، جو نفوس بشریت کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ مرتبہ پر ہیں، وہ بھی کسی نہ کسی حیثیت سے پست ترین نفوس کے ساتھ باہمی تاثیر و تاثر، فعل و انفعال کی زنجیروں سے وابستہ ہیں اور یہ نظام عمل اس حقیقت کا مظہر ہے، کہ جملہ کائنات ایک ہی آفتاب کا پرتو ہے۔

رغبت یا التفات کی اصل سے جو فرعی جذبات پیدا ہوتے ہیں، ان میں سے بعض کا ذکر اوپر آچکا ہے، بعض کو اب لیتے ہیں، جب نفس میں غیر وبرون کی جانب رغبت و کشش اس غرض سے ہوتی ہے، کہ ان کی اعانت کی جائے تو اس کی فاعلی کیفیت کو فیاضی اور انفعالی کیفیت کو فراخ دلی سے موسوم

کرتے ہیں، جب جذبۂ رغبت و میلان کی غایت یہ ہوتی ہی، کہ دوسروں کی خدمت کی جائے، یا ان کے احسانات کا معاوضہ کیا جائے، تو فاعلی حیثیت سے منت پذیری احسان مندی اور انفعالی حیثیت سے انکسار و تواضع کے جذبات وجود میں آتے ہیں۔

جذبۂ رغبت و میلان سے جو جذبات مرکب اور جس طرح پیدا ہوتے ہیں ان کا نمونہ گزر چکا، بالکل اسی طرح جذبۂ نفرت و گریز کی تحلیل و ترکیب بھی ہوتی ہی، جذبۂ نفرت یا گریز کسی کی جانب سے نفس میں مندرجہ صورتوں ہی سے پیدا ہو سکتا ہی:۔

(۱) نفس میں اس مبغوض شے کی مساوات کا احساس ہو، ایسے موقع پر "غیظ و غضب" یا "اشتعال" پیدا ہوگا۔

(۲) نفس میں اس شے کی برتری اور قوت کا احساس ہو اس سے "خوف" "ہراس" یا "دہشت" کی ترکیب ہوگی۔

(۳) نفس اُسے اپنے سے پست یا فروتر سمجھے، ایسی حالت میں "تفرد" "تکبر" یا "تحقیر" کے جذبات پیدا ہوں گے۔

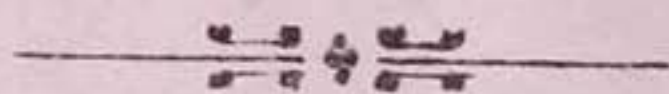
مساوات، پستی و برتری کی جو تشریح، جذبۂ رغبت کے سلسلہ میں آ چکی ہی وہی یہاں بھی منطبق ہوتی ہی، یعنی جس میں مقدرت زیادہ ہوتی ہی، اور جو بہ جبر دوسروں سے حاصل کر سکتا ہی، وہ افضل و برتر سمجھا جاتا ہی، اور جو کمزور ہوتا ہی یا جس سے بزور و بجبر کچھ حاصل کیا جا سکتا ہی، وہ پست و فروتر کہلاتا ہی۔

نفس انسانی کے جذبات اساسی کل یہی چھ ہیں، یعنی محبت (یا دوستی) تعظیم (یا عزت) شفقت (یا رحمت) اور غضب، خوف، تکبر پہلے تینوں جذبات کی بنیاد

رغبت و کشش پر ہی اور آخر الذکر ہر سہ جذبات کی نفرت و گریز پر، باقی اور جذبات تبعی جو غیر محدود و بے شمار ہیں، وہ سب انھیں جذبات اساسی کے مرکبات و مولفات ہوتے ہیں، اگرچہ بعض صورتوں میں، رغبت و نفرت کے عناصر کی آمیزش اس قدر پیچیدگی کے ساتھ ہوتی ہے، کہ ان کی تحلیل آسان نہیں رہ جاتی، (جن کیفیات نفسی میں خواہش کی خفیف سی بھی آمیزش ہوتی ہے، وہ حکمائے ہند کے نزدیک جذبات کے تحت میں داخل ہوتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ بیسیوں اعمال نفسی جنھیں حکمائے مغرب وقوف کے تحت میں رکھتے ہیں ہندی فلسفہ میں انھیں جذبات کے زیر عنوان جگہ ملتی ہے۔

حکمائے مغرب کی تحقیقات متعلق بہ جذبات صرف انسان اور ایک حد تک بعض اعلیٰ حیوانات تک محدود ہے، لیکن حکمائے ہند کہتے ہیں کہ شعور تمام موجودات کائنات میں بہ اختلاف مدارج جاری و ساری ہے اور اس لیے جذبات بھی جس طرح انسان میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح حیوانات نباتات و جمادات سب میں کسی نہ کسی درجہ میں موجود ہوتے ہیں، ویدانت کی تعلیم یہ ہے کہ ایک روح برتر ایسی ہے جو کائنات کے ذرہ ذرہ میں یکساں حلول کئے ہوئے ہے، فرق صرف یہ ہے کہ کہیں اس کا قالب بالکل سادہ مفرد و بسیط صورت میں ہوتا ہے، اور کہیں زیادہ شاندار، پیچیدہ و مرکب صورت میں "عقل" و "ادراک" جس نے ساری دوسری چیزوں کو جانا اور پہچانا، ناپا اور تولا جاتا ہے، وہ بالکل بے شعور و بے حس ہیں، صرف وہ روح سرمدی جو تمام عالم میں

سرایت اور حیات قائم کئے ہوئے ہے، وہی عقل و ادراک کو بھی اس قدر شاعرہ و صاحب حس بنائے ہوئے ہیں، اور اسی معنی میں حضرت اکبرؔ کا یہ شعر ہے :-

ایک صورت سرمدی ہی جس کا اتنا جوش ہی
ورنہ ہر ذرہ ازل سے تا ابد خاموش ہی

باب (۱۳)

مذہب: ارتقائی نقطۂ نظر سے

مذہب سے بڑھ کر پامال موضوع اور کون ہوگا؟ دنیا کے مختلف حصوں اور مختلف زبانوں میں آج تک جتنا مذہب پر لکھا جا چکا ہے، شاید ہی کسی دوسرے سنجیدہ موضوع پر لکھا گیا ہو، لیکن یہ سارا زورِ قلم اب تک مذہب کی حمایت و مخالفت ہی پر صرف ہوتا رہا ہے، اس کی حیثیت افادی پر اب تک کسی نے گویا کچھ لکھا ہی نہیں، متکلمین کا سارا زور ہر زمانہ اور ہر دور میں انھیں دعووں کے ثبوت میں صرف ہوتا رہا ہے کہ عقلی و نقلی میں کوئی بیر نہیں، احکام مذہب عین فطرت بشری کے مطابق ہیں، تعلیمات دین، فلسفہ اور سائنس کے معیار پر پوری اترتی ہیں وغیرہ اور ملحدوں کی طرف سے جب تردید و انکار کا سیلاب اٹھا ہے، تو بس انھیں چٹانوں سے ٹکراتا رہا ہے، ادھر کسی کی نظر نہ گئی، کہ حق و صداقت سے قطع نظر، ارتقا کی میزان میں مذہب کا کیا وزن ہے؟

مذہب اچھا ہو یا برا، بہرحال دنیا کی رفتار، ارتقاء کا اس پر کیا اثر پڑا؟

برطانیہ میں، انیسویں صدی میں، ایک مشہور فلسفی، منطقی، قید مذہب سے آزاد جان
اسٹوارٹ مل ہوا ہی، ان کے مجموعۂ مضامین متعلق بہ مذہب میں بے شبہ ایک مبسوط
مضمون کا عنوان "مذہب کی حیثیت افادی" بھی ہی، لیکن مل نے جو تنقیحات قائم کئے
ہیں، وہ صرف یہ دو ہیں، (۱) آیا مذہب سوسائٹی (یعنی اجتماعی زندگی) کے حق میں
مفید ہوا ہی؟ (۲) آیا مذہب نے افراد کی زندگی پر کوئی مفید اثر ڈالا ہی؟ پہلے سوال کے جواب
میں وہ کہتا ہی کہ اس وقت تک ہماری ترقی تہذیب میں ضرور مذہب کو دخل عظیم رہا ہی
لیکن یہ فائدہ کچھ مذہب کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ جس شے کو بھی وہ تائیدیں حاصل ہو جائیں
جو اس وقت تک مذہب کو نصیب رہی ہیں (مثلاً ابتدائی تعلیم و تربیت، سوسائٹی کا
دباؤ وغیرہ) وہی مذہب کی طرح قوت و اثر کے ساتھ عمل کرنے لگے گی، دوسرے سوال
کے جواب کا ماحصل یہ ہی کہ افراد کی تسکین قلب کے حق میں مذہب کا وجود بے شک مسلم ہی
لیکن اس غرض کے لیے مذہب کا یہ معنی مصطلح، یعنی ایک مافوق العادۃ شکل میں ہونا اور
عالم غیب سے تعلق رکھنا ضروری نہیں، بلکہ یہ مقصد جس طرح ایک الہامی مذہب سے پورا ہو
سکتا ہی، اسی طرح ایک طبعی مذہب سے بھی۔

مل کے زمانہ تک مسئلۂ ارتقا مغربی فلسفیوں کے لیے نامعلوم تھا، بعد کو وہاں ہر شے
اسی میزان میں تلنے اور اسی پیمانہ سے ناپنے لگی، اور ہر موضوع پر ارتقا ہی کے معیار سے
گفتگو ہونے لگی کوئی وجہ نہیں کہ عقلیئین، مذہب کو اس دائرہ سے خارج رکھیں،
آج کی صحبت میں مذہب پر ایک مختصر نظر اسی ارتقائی عینک سے کرنا ہی، اور یہ دیکھنا
ہی کہ حیات انسانی کے ارتقا میں مذہب کا دخل کیا اور کس حد تک رہا ہی؟
لیکن خود حیات انسانی سائنٹفک نقطۂ نظر سے کیا ہی؟ بیالوجی (حیاتیات)

کی تحقیق میں یہ کن کن افعال و حرکات کے مجموعہ سے عبارت ہے؟ اور پھر ان میں بلحاظ اہمیت مقدم کون ہے، اور موخر کون؟ ماہرین فن کے بیانات سے قطع نظر کرکے اگر ذاتی مشاہدہ و تجربہ سے کام لیا جائے تو جب بھی سوالات کے جوابات بہ آسانی مل سکتے ہیں، حیات انسانی جن اعمال سے مرکب ہے، وہ تین قسموں سے زائد نہیں، اور ان عنوانات ثلثہ کے تحت میں رکھے جا سکتے ہیں:-

(۱) اولاً وہ افعال جو افراد کی حیات شخصی کے لیے لازمی ہیں، یا اس میں معین ہوتے ہیں، مثلاً کھانا پینا، سونا، بقدر ضرورت وجہ معیشت رکھنا، وغیرہ

(۲) ثانیاً وہ افعال جن سے نوع یا نسل کی بقا مقصود ہوتی ہے، مثلاً شادی بیاہ کرنا، اولاد کی پرورش و پرداخت وغیرہ۔

(۳) ثالثاً وہ افعال و احوال جن سے (سوسائٹی) ہیئت اجتماعیہ کا قیام و ثبات وابستہ ہے، مثلاً دوستی، ہمدردی، فیاضی، ایثار وغیرہ۔

انسانی زندگی کے اعمال کی تحلیل کی جائے، تو ہر فعلیت، ہر کیفیت، چھوٹی یا بڑی، خفی یا جلی، روشن یا مستور، انھیں عنوان ثلثہ میں سے کسی نہ کسی کے ماتحت و متعلق نظر آئیں گی، مشاہدہ کا ایک قدم اگر اور آگے بڑھائیے، تو یہ بھی نظر آجائے گا کہ حیات انسانی کی ترکیب میں یہ عناصر ثلثہ محض موجود ہی نہیں بلکہ اپنی اہمیت و نزاکت کے لحاظ سے ایک خاص ترتیب کے ساتھ موجود رہتے ہیں۔

طبیعت میں سب سے زیادہ قوی اور سب پر غالب وہ جذبات نظر آئیں گے جن سے اعمال حیات شخصی وابستہ ہیں، اس کے بعد ان جذبات و ملکات کا نمبر پڑے گا، جن پر اولاد کا وجود اور بیوی بچوں کی زندگی منحصر ہے، پھر تیسرے درجہ

بہ وہ احساسات آتے ہیں، جن پر عام حیات عمرانی و اجتماعی کا مشروط و موقوف ہے اور یہ
ترتیب بعینہ فلسفۂ ارتقاء کے مطابق ہے، ظاہر ہے کہ ابتدائے تکوین میں افراد اگر
اپنے وجود کو دنیا کی ہر شے پر موجودات عالم کے ہر وجود پر مقدم نہ رکھتے، تو نتیجہ
یہ ہوتا کہ تنازع للبقا میں وہ اپنی پوری حفاظت کی طرف سے غافل رہ جاتے، ما
قوی تر و مستعد تر دشمنوں کے مقابلہ میں نہ ٹھہر سکتے، رفتہ رفتہ فنا ہو جاتے اور یوں نہ نسل و
نوع ہی چل سکتی اور نہ ہیئت اجتماعیہ ہی کی تشکیل ہو پاتی، فطرت کو نسل انسانی
قائم رکھنی تھی، اس لیے لامحالہ انسان میں سب سے پہلے انھیں جذبات کا نشوونما ہوا،
جن پر اس کے شخصی وجود کا انحصار تھا، اور حیات عمرانی کی بنیاد چونکہ اس وقت پڑ سکی
جب افراد کی دماغی سطح ایک حد تک بلند ہو چکی تھی، اس لیے جن جذبات پر حیات
عمرانی کا دارومدار ہے، انھیں نے نمو بھی سب سے آخر میں پایا، اور چونکہ ان مختلف
طبقات کے جذبات کی تاریخ تکوین میں اختلاف رہا ہے، یعنی یہ سب ایک ہی وقت
میں یک بیک نہیں پیدا ہو گئے بلکہ کچھ پہلے پیدا ہوئے، کچھ ان کے بعد اور کچھ ان
کے بھی بعد، اس لیے اس اختلاف تاریخی کی مطابقت میں ان کی قوت کے مدارج
بھی مختلف ہیں، جو جذبات قدیم ترین ہیں وہی انسانی سرشت میں عمیق ترین
طور پر منقش ہو گئے، جو بعد کے ہیں ان کے نقوش نسبتاً ہلکے ہیں، اور جو جذبات
سب سے آخر میں پیدا ہوئے ہیں ان کی قوت بھی ضعیف ترین ہے، چنانچہ آج
جو کیفیت دنیا میں مشاہدہ میں آ رہی ہے، یہ اسی اختلاف مدارج اور ترتیب جذبات
مختلفہ کا نتیجہ ہے، ہر فرد کو عموماً اور طبعاً سب سے بڑھ کر عزیز اپنی جان ہوتی ہے پھر اپنی
اولاد، اور بیوی اور پھر درجہ بدرجہ بھائی بہن، ماں، باپ، عزیز دوست پڑوسی

وغیرہ، اور جب کبھی ان طبقات کے درمیان باہم تصادم واقع ہو جاتا ہے، تو عموماً اور اکثر پاسداری اسی جذبہ کی کی جاتی ہے، جس کے نقوش فطرت بشری میں سب سے زیادہ گہرے ہیں، غیروں کے مقابلہ میں حمایت و نصرت ہم وطنوں کی ہمسایوں کی برادری والوں کی کی جاتی ہے، پھر اُن کے مقابلہ میں اہل و عیال کی اور اہل و عیال کے بھی حق میں خود اپنی حاجت مندی و مفلسی کے وقت ملنے والوں کا مال اڑا لیا جاتا ہے، دوستوں کے روپے کی بے تکلف چوری کر لی جاتی ہے، عزیزوں کے سامان پر ہاتھ صاف ہونے لگتا ہے، اپنے ذاتی شوق کے آگے بیوی کا زیور بے دھڑک فروخت کر ڈالا جاتا ہے، پھر شدید قحط کے زمانہ میں مسلسل بھوک سے عاجز آکر فاقہ کش والدین اپنی اولاد کو مٹھی مٹھی بھر اناج کے عوض میں بیچ بیچ ڈالتے ہیں، بلکہ بعض انتہائی شدید صورتوں میں یہ پیٹ کا عذاب اتنا سخت ہوتا ہے کہ ماں اور باپ اپنی سگی اولاد کو بھون بھون کر کھا بھی ڈالتے ہیں، یہ سارے واقعات شواہد ہیں اسی کلیہ کے۔

لیکن فطرت کا مقصود محض افراد کی زندگی اور صحت سے نہیں پورا ہوتا نظام کائنات کا سلسلہ قائم رکھنے کے لیے بنیادکار افراد کا نہیں بلکہ نسل و نوع کا وجود ہے اس لیے حیات نسلی کو حیات شخصی پر مقدم ہونا چاہیے چنانچہ واقعات کے عالم میں یہ مشاہدہ ہے کہ فرائض بقائے نوعی اور بقائے شخصی میں جب کبھی تضاد و تصادم واقع ہو جاتا ہے، تو منافع شخصی کو منافع نسلی کے مقابلہ میں دب ہی کر رہنا پڑتا ہے، سرشت بشری کا قانون یوں نہ ہو، تو آیندہ نسلوں کا سلسلہ چل سکتا ہے. اور نہ نوع انسانی کا وجود باقی، اگر باپ اولاد کی

تعلیم وتربیت، پرورش ونگہداشت پر اپنا التفات، اپنا نفع، اپنی دل چسپیاں اپنا آرام، اپنا روپیہ، اپنا وقت قربان کرنا چھوڑ دیں، اگر مائیں زمانہ حمل کی تکلیفیں، اور مشقتیں، وضع حمل کے خطرات، اور رضاعت کی بے لطفیاں اور بے چینیاں جھیلنے سے انکار کر دیں، اور اگر والدین، بچوں کی پرداخت و کفالت کی خاطر اپنی صحت تک کو معرض خطر میں نہ ڈال دیا کریں، تو کیا ممکن ہی کہ موجودہ نسل کا وارث کوئی فرد و بشر چند روز کے بعد روے زمین پر باقی رہ جائے؟ اور یہ سب چیزیں اگر نہ ہوں، تو نوع انسانی کب تک چل سکے؛ غرض نظام عالم کے قیام و تسلسل کے لیے لازمی ہی کہ افراد میں ذاتی منفعت، ذاتی آسائش وغیرہ تمام ذاتی جذبات، فرائض نسلی و نوعی کے سامنے مغلوب رہیں، لیکن حیات انسانی کا ارتقا، یعنی ترقی تمدن جس شے کا نام ہی۔ اس کو وجود میں لانے اور پھر اس کے باقی رکھنے کے لیے اسی قدر کافی نہیں کہ جذبات ذاتی، جذبات نسلی سے مغلوب رہیں، بلکہ یہ بھی ضرور ہی کہ جن جذبات پر حیات عمرانی مشروط ہی، انھیں بھی جذبات ذاتی پر غلبہ و تفوق حاصل رہی، ارتقائے حیات کی جس شکل کا نام تمدن و مدنیت رکھا گیا ہی، غور کرنے سے واضح ہوگا کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وہ افراد کے لیے ایک سبق ہی تحدید حریت کا، ایک درس ہی ضبط نفس کا، اجتماعی زندگی کی جتنی صورتیں اس وقت تک بروئے کار آچکی ہیں، ان سب میں یہ خصوصیت مشترک بھی پائی گئی ہی، کہ افراد کی غیر محدود آزادی و مطلق العنانی کا کچھ جز و سلب ہو کر رہا ہی، ایک لوہے کی سلاخ ہمارے سامنے رکھی ہی، ہم اسے

اٹھا کر آگ پر رکھ دیتے ہیں، گرمی پا کر اس کے ذرات میں جو اب تک باہم بالکل منضم تھے، انتشار شروع ہو جاتا ہے، دوسرے الفاظ میں اس کے ذرات مطلق العنان ہو کر آزادی کے ساتھ حرکت کرنے لگتے ہیں، اب اگر ہم اسے ٹھنڈا کر کے اس کے ذرات میں اجتماع و انضمام پیدا کرنا چاہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ذرات ترکیبی کی مطلق العنانی سلب ہو گئی، اور بجائے حرکت کے ان میں سکون پیدا ہو گیا۔

یہ حال تمام طبیعی و کیمیاوی اجتماعات و مرکبات کا ہے، اور اس سے بڑھ کر یہ کلیہ حیوانی و انسانی اجتماعات پر صادق آتا ہے، جہاں چند افراد نے مل جل کر ایک گروہ یا جماعت بنائی، بس اس کے معنی ہی یہ ہوئے کہ ان کی حیثیت اب افراد کی نہ رہی، بلکہ اس مجموعہ کے ارکان کی ہو گئی، اب وہ گروہ یا جماعت جو ضوابط و قوانین نافذ کرے گی، وہ ہر رکن کے لیے واجب العمل ہوں گے، اجتماعی منافع کے سامنے انفرادی منافع نظر انداز کر دیئے جائیں گے، اور افراد کو اجتماعی اغراض پر اپنے ذاتی و شخصی اغراض قربان کر دینے ہوں گے، ارتقائے تمدن کی ہر منزل کے ساتھ ساتھ اس کی یہ خصوصیت بھی ترقی کرتی جاتی ہے، چنانچہ جو قومیں مادی معیار سے سب سے زیادہ مہذب و متمدن سمجھی جاتی ہیں، ان کے افراد کا بال بال طرح طرح کی پابندیوں میں جکڑا ہوتا ہے، چلنا، پھرنا، سونا، اٹھنا، بیٹھنا، کھانا، بولنا، کھانا، پینا، غرض روزانہ زندگی کا کوئی چھوٹا سا فعل بھی ایسا نہیں جس میں مہذب قوم کا کوئی فرد آزاد و مختار ہو، ایک ایک حرکت پر سوسائٹی کی طرف سے قواعد مقرر، ہر ادنیٰ سے ادنیٰ جنبش پر ضوابط نگراں، اور کچھ نہ سہی تو کم از کم "ایٹیکیٹ" کا بار تو ہر وقت گلے کا ہار۔

یہاں تک جو کچھ گزرا اس کے ماحصل کو دفعات ذیل میں رکھ سکتے ہیں :-

(۱) حیات انسانی مشتمل ہے، حیات شخصی، حیات نسلی اور حیات عمرانی پر،

(۲) حیات کے ان اصناف سہ گانہ میں اکثر اختلاف و تضاد واقع ہو جاتا ہے،

(۳) فطرۃً طبعاً حیات شخصی کے جذبات و آثار نہایت قدیم اور نہایت قوی ہیں،

(۴) لیکن نظام کائنات کے قیام و بقا کی صورت صرف یہ ہے کہ حیات نسلی کے جذبات کو حیات ذاتی کے مقابلہ میں قوی کیا جائے، اور ضروریات نسل و نوع کو ضروریات ذاتی و شخصی پر مقدم رکھا جائے؛

(۵) ارتقائے تمدن اس کا متقاضی ہے کہ حیات عمرانی کے جذبات کو بھی حیات ذاتی کے مقابلہ میں تقویت پہنچائی جائے۔

ان مقدمات کے ذہن نشین ہو جانے کے بعد اگر تمدن کی ترقی اور نظام کائنات کا قیام مد نظر ہے، تو اس کے سوا چارہ نہیں کہ مصنوعی ذرائع اور خارجی تدابیر سے افراد کی خودی، خود غرضی، خود پرستی کی تمام صورتوں کو دبایا جائے اور ان کے مقابلہ میں، انھیں ایثار و ضبط نفس، ہمدردی و خدمت خلق کا خوگر بنایا جائے،

اس مقصد کے حصول کے لیے جو طریقہ اس وقت تک دنیا کے تجربہ گاہ میں سب سے زیادہ موثر اور کارگر ثابت ہوا ہے وہ طریق "مذہب" ہے، جنت کے اشتیاق میں بھوکے رہو، پیاسے رہو، مشقت اٹھاؤ، تکلیف برداشت کرو، اپنی سخت سے سخت توہین گوارا کرو نعمائے جنت کے شوق میں، مال لٹاؤ، اپنے کو مٹاؤ، عزیز و ں کی قربانیوں کا تحفہ پیش کردو، یہاں تک کہ اپنی جان عزیز کو قربان کردو، اللہ کی راہ میں بہ وقت ضرورت اپنے بھائی کو مار دو، بہن کو قتل کردو، اکلوتے بیٹے کے

حلق پر چھری پھیر دو، دوزخ کے خوف سے، عذاب الٰہی کی دہشت سے بڑے سے بڑے اور چھوٹے سے چھوٹے گناہوں اور بدکرداریوں سے بچو، یہ خلاصہ ہو ساری تعلیمات مذہب کا، اور ان تعلیمات پر عمل اپنے اپنے درجہ و بساط کے لحاظ سے، کرورہا کرور، اربہا ارب مخلوق شروع سے آج تک برابر کرتی چلی آرہی ہی۔

معترض سوال کر سکتا ہو کہ اس غرض کے لیے مذہب کی کیا تخصیص ہو، اگر فلسفۂ اخلاق کی تعلیم عام کر دی جائے، جب بھی یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہو، لیکن یہ سوال وہی پیش کرے گا جو فطرت بشری کے قوانین سے ناواقف ہوگا، اول تو فلسفۂ اخلاق کی تعلیم کی اشاعت عام ہی کس کے بس کی بات، لیکن اس عملی دشواری سے قطع نظر عام انسانی افراد جس ذہنی سطح پر ہوتے ہیں اس کے لحاظ سے ان میں یہ قابلیت ہی کب ہوتی ہو، کہ وہ کسی فعل کو اختیار یا ترک اس کے اصلی حسن و قبح کی بناء پر کریں، اور اپنا محرک عمل، قانون منطق یا آئین استدلال کو رکھیں؟ اور پھر بالفرض خود غرضانہ و خود پرستانہ زندگی کے نقصانات کسی طرح ان کے ذہن نشین کر بھی دیئے جائیں تاہم دلائل عقلی و براہین منطقی اپنے اندر وہ زبردست قوت و اثر کہاں سے لا سکتے ہیں، جو الہامی و غیبی احکام کا حصہ ہی، فطرت بشری اس پر مجبور ہے کہ جن تحریکات کا اثبات دلائل عقلی سے نہیں ہوتا، ان کی نفی بھی دلائل عقلی کے بس میں نہیں ہوتی، جو شے دلیل کی راہ سے آتی نہیں، وہ دلیل کے راستہ سے نکالی بھی نہیں جا سکتی جذبات کا مقابلہ صرف جذبات ہی کر سکتے ہیں، اور یہ ظاہر ہی کہ خودی، خود غرضی اور خود پرستی کے دواعی و محرکات دکم از کم، براہ راست

ودواعی ومحرکات) دلائل عقلی وبراہین منطقی نہیں ہوا کرتے، بلکہ محض جذبات ہوتے ہیں، پس ان جذبات کا اگر زور توڑنا ہو تو یہ ناگزیر ہے، کہ ان کے مخالف جذبات ہی قوی تر اور محکم تر پیدا کیے جائیں، اور یہ جذبات حسنہ، جذبات خبیثہ کو اس طرح ہڑپ کر جائیں، جس طرح اژدہا سانپوں کو نگل جاتا ہے، اور یہ مقصد ایک وحی والہام کرنے والی ذات ایک عقل وادراک، ہوش وخرد، روح ومادہ سے مافوق وماوراء مادۂ ہستی، اور ایک چون وچرا، ردّ وقدح، نقد وجرح سے بالاتر وبلند تر حاکم کے ماننے ہی سے پورا ہوسکتا ہے۔

یہی لم ہے اس تاریخی حقیقت کی، کہ جن قوموں میں مذہبی جوش وخروش کی روح قوی ہوتی ہے، وہ کائنات ارتقا، کی کش مکش اور تنازع للبقا میں ہمیشہ اُن قوموں پر غالب آگئی ہیں جن کی دینی بندش ڈھیلی ہو چکی ہو، آغاز اسلام میں مسلمان گنتی کے چند افراد یا چند سیکڑہ تھے، سامان حرب سے بھی معرا لیکن جوش دینی وحمیت مذہبی سے لبریز اپنے سے کہیں زائد تعداد اور کہیں زائد دولت وسامان رکھنے والے اہل عرب پر غالب آگئے، دور فاروقی میں مسلمان غیرت ایمانی کے پتلے تھے، اپنے سے کہیں زائد آراستہ ومہذب اور اپنے سے کئی کئی گنے زائد ایرانیوں اور رومیوں کے تخت وتاج پر قابض ہو کر رہے، غزنوی اور غوری کے سپاہی "نیم وحشی" سہی جنگ جو سہی، پھر بھی دم کے دم میں قدیم ہندی تہذیب وتمدن کا چراغ گل کر گئے۔

یہ سب شواہد ہیں اسی حقیقت تاریخی کے کہ ارتقار حیات اقوام میں مذہب کو دخل عظیم ہے، اور مذہبیت اس کا ایک عنصر اہم، بے شبہہ یہ کہا جاسکتا

ہی کہ بعض سیاحوں کے بیان کے مطابق آج بعض قبائل دنیا میں ایسے بھی موجود ہیں جن میں کوئی مذہب سرے سے رائج ہی نہیں مثلاً امریکہ کے اسکیمو اور با ایں ہمہ وہ زندہ ہیں، لیکن اگر ان متفرق جہاں گرد سیاحوں کا بیان معتبر مان لیا جائے تو یہ بھی انھیں بیانوں سے ثابت ہی، کہ ان لامذہب قبیلوں میں سرے سے کوئی تمدن بھی نہیں، اور اس سے کلیۂ بالا کی تضعیف کے بجائے اور تقویت ہوگئی گویا ایک نظیر اور اس کلیہ کی ہاتھ آگئی، کہ جہاں مذہب نہیں وہاں تمدن بھی نہیں، اور بالفرض اگر ان میں کسی حد تک تمدن تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہ قبائل جغرافی حیثیت سے ایسے مقام پر آباد ہیں، جہاں رہ کر انھیں دوسرے قبائل و اقوام کے ساتھ تنازع للبقا میں کسی جد و جہد کی حاجت نہیں پڑتی اور اس لیے ان کی مخصوص استثنائی حیثیت سے سارے روئے زمین کے متعلق کوئی استنباط کیسے صحیح ہوگا، جہاں تنازع للبقا میں عملی جد و جہد کی ضرورت قدم قدم پر ناگزیر ہی،

یہ سچ ہی کہ مذہب کا ایک بڑا حصہ ایسے اعمال، عقائد و رسوم پر مشتمل ہوتا ہی جو حیات اقوام میں براہ راست معین نہیں ہوتا، اور اس لیے اس جزو کی قیمت ارتقائی نقطۂ نظر سے کچھ نہیں ہوتی، لیکن مذہب کے عمرانی و معاشری جزو کو زوردار اور قوی الاثر بنانے کے لیے لازمی ہی کہ اس میں عقل سے ماورا، حواس و ادراک سے مافوق، اور تجربہ و مشاہدہ سے برتر، رسوم و عقائد کا طلسم قائم رہی، مذہب سے اگر اس کے تمام مافوق العقل اجزا حذف کر دیے جائیں اور اسے سرتاپا ایک عقلی مذہب بنا دیا جائے، تو وہ ایک فلسفہ ہو کر رہ جائے گا، مذہب

باقی ہی کیوں رہنے لگا،

مذہب ترقی تمدن، وارتقا حیات میں معین ہی نہیں ہوتا، بلکہ ترقی تمدن کا مدار چونکہ ایک بڑی حد تک حیات انسانی کے شعبہ جات ثلثہ کے درمیان ایک خاص توازن وتناسب قائم رکھنے پر ہی، اس لیے مذہب نے بھی اپنے تمام مہمات شرائع میں اسی اساسی حقیقت کو پیش نظر رکھا ہی، ذیل میں چند مثالیں ملاحظہ ہوں،

(۱) بقائے حیات شخصی کے لیے سب سے مقدم ضرورت غذا و تغذیہ کی ہی، اس فطری تقاضہ کا عملاً نتیجہ یہ نکلا کہ انسان سب سے زیادہ حریص کھانے پینے پر ہو گیا، اور اس کے مقابلہ میں ہر شے سے بے پروا مذہب نے اس گہری حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اپنا ایک اہم فرض یہ رکھا کہ اس ہوس کا زور توڑے اور اس حرص میں اعتدال پیدا کرے، اسلام میں روزہ ایک پورے مہینہ کی طویل مدت کے لیے فرض کر دیا گیا، اور نفل روزوں کے طرح طرح کے فضائل بیان کر کے ان کی ہر طرح ترغیب دی گئی۔

(۲) حیات معاشری وعمرانی کے حق میں جو شے سم قاتل کا درجہ رکھتی ہی وہ افراد کی انانیت، خودی وخود پرستی ہی، مذہب نے رکوع سجود، نماز باجماعت اور حج کے ذریعہ سے اس جذبہ کو فنا کر دینے کی پوری کوشش کی، بڑے سے بڑے متکبر تاجدار کو نماز کے وقت یہ نظر آجاتا ہی کہ مثل عام افراد کے وہ بھی اپنی ہستی کے لیے کسی بالاتر قوت کا محتاج ہی۔ اور اس حیثیت سے اسے اپنے ہم جنسوں پر کوئی تفوق نہیں ہی اور نماز باجماعت میں تو یہ احساس کئی گنا بڑھ جاتا ہی، جس مذہب میں نماز باجماعت اور حج جیسے عالمگیر اجتماع کی تاکید ہو، اس نے اس نکتہ کو دوسرے

مذاہب سے بہتر سمجھا ہے۔

(۳) جن افعال پر بقائے حیات شخصی براہ راست مشروط و موقوف ہے، ان کے بعد ان اعمال کا نمبر آتا ہے، جو ان میں بالواسطہ معین ہوتے ہیں، یعنی اعمال کسب معیشت یہی نفسیاتی راز ہے، اس کا کہ افراد کو اپنی جان کے بعد ہی اپنا مال سب سے زیادہ عزیز ہوتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اپنے مال کو اپنی ہی ذات تک محدود رکھے تو حیات اجتماعی کا فوراً خاتمہ ہو جاتا ہے، مذہب نے یہاں بھی فطرت بشری کی صحیح نباضی کر کے حب مال پر ضرب لگائی، زکوٰۃ کو فرض قرار دیا، خیرات کی تاکید کی اور بخل کی مذمت سخت سے سخت الفاظ میں کی۔

(۴) حیات اجتماعی کو براہ راست ترقی دینے کا بہترین ذریعہ یہ ہے کہ مختلف طبقات کے افراد باہم میل جول رکھیں اور عمر میں کم از کم چند مواقع ایسے ضرور آئیں کہ شاہ و گدا، امیر و غریب، عالم و جاہل ایک سطح پر کھڑے ہوں، اس غرض کے لیے دوسرے مذہبوں نے مختلف مقامات کو مقدس قرار دیکر، وہاں کی زیارت اپنے پیروؤں پر واجب کر دی، اسلام نے حج و زیارت حرمین جمعہ و عیدین کے احکام کے ذریعہ سے ان مصالح کی رعایت بوجہ احسن کر دی۔

(۵) فرائض و واجبات کے علاوہ مذہب نے عموماً جن اعمال کو افضل و اشرف قرار دیا ہے، اور جن کے فضائل کو خاص طور پر موکد کیا ہے وہ اکثر وہی ہیں، جن سے انسان کے جذبات خودی و خود پرستی فنا ہو جائیں، جو لوگ غصہ کو ضبط کرتے ہیں، اپنے نفس کے لیے انتقام نہیں لیتے، راہ تکبر و غرور سے بچتے ہیں، دوسروں کے ساتھ نیکی کرتے ہیں، ایسوں کی بڑی بڑی فضیلتیں بیان ہوئی ہیں، اور ان سب کو آخرت میں

بڑی بڑی امیدیں دلائی گئی ہیں، لیکن ایک گال پر طمانچہ مارنے والے کے سامنے دوسرا گال کردینے کا حکم افراط کے مقابلہ میں تفریط ہے، اس لیے جو مذاہب زیادہ مکمل ہیں، انھوں نے اس جزو کو نظرانداز کرکے انتقام کی پوری اجازت دے دی ہے البتہ اس کے حدود سختی کے ساتھ قائم کردیے ہیں اور ان قیود کو توڑنا خود ایک جرم قرار دیدیا ہے۔ طرح طرح کے مجاہدے اور ریاضتیں جو تمام مذہبی پیشواؤں کے لیے نمود امتیاز رہی ہیں، ان کے روحانی مصالح جو کچھ بھی ہوں، ارتقائی نقطہ نظر سے ان کی یہ حکمت ظاہر و واضح ہے کہ افراد کی انانیت شکستہ ہو، اور پھر ہجرت کی اس قدر ترغیب صاف ادھر اشارہ کر رہی ہے کہ مقاصد کے سامنے وطن و اہل وطن کی محبت مغلوب رہے، اور یہ نہ ہونے پائے کہ ارتقائی جد وجہد میں زمین کے ٹکڑوں کی محبت کسی بلند مقصد اور اعلیٰ مطمح نظر کی عنان گیر ہو جائے۔

(۹) جذبات شخصی کے بعد ہی شدت و حدت کے لحاظ سے جذبات نسلی کا نمبر آتا ہے، اور کبھی ان میں اور جذبات عمرانی میں بھی اگر تصادم و تعارض واقع ہو جاتا ہے اس واسطے مذہب نے جذبات نسلی کو بھی حدود کے اندر رکھنے کا پورا انتظام کیا ہے حرام کاری پر سخت سے سخت وعید دنیا میں بھی اس کے لیے انتہائی تعزیر، عصمت وعفت کے مناقب، تعداد ازدواج کی تحدید اور پھر جو مذہب سب سے زیادہ مکمل ہے اس میں اشاعت فحش تک کے لیے سخت سزائیں، ان سے یہی غرض و مقصود ارتقائی نقطۂ نظر سے ہے، روزہ کی حالت میں دن دن بھر اور اعتکاف و احرام کی حالت میں ایک مدت تک شب و روز مسلسل جائز حظوظ نفس سے پرہیز بھی اسی قبیل سے ہے۔

غرض مذہبی پابندیاں گو بعض شخصی منافع اور افراد کی ذاتی لذت پرستیوں کی راہ میں کیسی ہی حائل ہوں اور گو یہ بعض حالات میں افراد کو کیسی ہی شاق گزرتی ہوں، لیکن جماعت کے حق میں براہ راست اور پھر اس طرح افراد کے حق میں بھی بالواسطہ، رحمت ہی رحمت ہیں، اور معیار ارتقائی پر پرکھنے کے بعد مذہب زحمتوں سے کہیں زائد رحمتوں ہی کا سبب نظر آتا ہی، البتہ اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ مذہب کے حدود میں تخلیط کا احتمال نہیں، دنیا کی ہر دوا کو مرض میں اور ہر تریاق کو زہر میں تبدیل کر دینا ممکن ہی اور مذہب اس کلیہ سے مستثنی نہیں مذہب کی قیود اور پابندیاں جب خود مذہب کی قائم کی ہوئی حدود سے متجاوز ہو جاتی ہیں، یا مذہب جب عقائد میں بجائے حقائق کے محض چند اوہام کا اور اعمال میں بجائے اخلاق و معاملات کے چند رسوم کا مجموعہ بن جاتا ہی اور مذہب سے روح نکل کر خالی پوست ہی پوست باقی رہ جاتا ہی، تو اس وقت مذہب جس طرح مذہب نہیں رہ جاتا بلکہ محض مذہب کا لفافہ مذہب کی ایک محرف تصویر، اسی طرح اس کی ارتقائی قیمت بھی اس وقت صفر ہو کر رہ جاتی ہی، اور ارتقائی حیثیت سے وہ مفید ہونے کی جگہ الٹا مضر ہونے لگتا ہی۔